

Por uma teologia pós-metafísica – diálogo com um epílogo circunstancial

Oswaldo Luiz Ribeiro

RESUMO

O ensaio serve-se da última conferência pública de Paul Tillich, “A Significação da História das Religiões para o Teólogo Sistemático”, ainda proferida sob o diapasão epistemológico da metafísica e ontologia cristãs pré-modernas para, criticando seus pressupostos, postular, incipientemente, uma teologia pós-metafísica comprometida e articulada com a plataforma epistemológica peculiar ao jogo das Ciências Humanas.

Palavras-chave: epistemologia, metafísica, ontologia, Ciências humanas.

Towards a post-metaphysical theology – dialog with a circumstantial epilogue

ABSTRACT

This article refers to the last Paul Tillich’s public conference “The Meaning of History of Religions for Systematic Theologian”, presented under the epistemological standard of pre-modern Christian metaphysics and ontology, in order to postulate incipiently — criticizing his assumptions — a post-metaphysical theology, which is committed and combined with the epistemological basis, peculiar to Human Sciences.

Key-words: epistemology, metaphysics, ontology, Human Sciences.

É sintomático – sou tentado a escrever “místico”, mas ressinto-me de escrúpulos, e não escrevo – que eu tome às mãos o texto dessa conferência de Paul Tillich justamente nesses dias. Tillich chamou sua conferência de “O Significado da História das Religiões para o Teólogo Sistemático”. Ela foi apresentada na Universidade de Chicago. A data? 12 de outubro de 1965. Dez dias após, a 22 de outubro, Paul Tillich faleceria. Amanhã, 20 de agosto, Tillich faria aniversário. Nasceu na Alemanha, em 20 de agosto de 1886. Um homem do século XIX. Ademais, dois exatos meses depois da morte dele, em 22 de dezembro de 1965, minha mãe dava-me à luz.

Meu eventual leitor não levará essas considerações a sério. Elas vão aqui somente para registro de que elas passaram por minha cabeça, enquanto eu lia o texto da conferência. Ela voltou-me à mão por meio de um artigo de Faustino Teixeira [2] , catalisador de uma polêmica entre um aluno e eu sobre o estatuto epistemológico da teologia. Nele, Faustino menciona Tillich. Lembrei-me de *El Futuro de las Religiones*, livrinho que carrego desde a graduação. Tomei-o, e deparei-me com o texto da conferência de Tillich. Decidi-me a dialogar com ela.

Mais do que isso. Minha intenção foi e é ultrapassá-la. Bem entendido: tomá-la como ponto de partida, identificar, segundo me parecer, suas insuficiências programáticas e pressuposicionais, corrigi-las, sempre sob risco – sempre tremendo, sempre temendo –, e, com isso, tentar esboçar um roteiro muito provisório para uma teologia pós-metafísica. Quem sabe uma teologia complexa – a saber, uma teologia compatível com o Pensamento Complexo, e por ele perpassada.

O texto da conferência é marcante. Escrevi outro dia que Tillich foi o último teólogo ontológico. Nela, quase parece já não serem mais seus dois pés a pisarem o solo da metafísica ontológica. Sem dúvida, um deles lá está, firmemente apoiado no solo “Sagrado”. Mas o outro pode ser visto a arriscar-se num desconhecido, como quem busca mais chão. Tillich, contudo, ali, certamente ainda é um homem tocado pelo modelo teológico neoplatônico milenar da Igreja. Ainda que nascido no alvorecer do século XX, ocaso do XIX, é um homem do século XVIII, mesmo que o peso incomensurável dos séculos XIX e XX o esmague, e ele sente a lhe faltar nos peitos o ar fresco duma Alemanha pietista, bastante conhecida, por esta fama, por Nietzsche [3] .

Em alguns momentos, Tillich parece tocado por profundas transformações pessoais. À certa altura, dirige aos ouvintes – e aos leitores de sua obra – um pedido de perdão, talvez porque reconhecesse o engajamento apologético de sua opus magna.

E em uma espécie de desculpa, ou, inclusive, auto-acusação, tenho que confessar que minha própria Teologia Sistemática foi escrita antes dos ditos seminários (com Mircea Eliade) e teve, em princípio, outro propósito, a saber, o debate apologético e contra o secularismo (p. 114, grifo meu).

Foi preciso, sem dúvida, muita coragem. Não era um Dinâmica da Fé que recebia a crítica – era sua obra-prima. Decerto que Tillich não sabia – como? – que ser-lhe-iam concedidos apenas mais dez dias de vida, depois de uma tal confissão, de modo que, é plausível, tinha planos de transformar o esboço da conferência em projeto. Não se tratava, eu acredito, de uma prestação de contas, mas apenas de um pedido de desculpas, acompanhado, contudo, de uma petição de prazo. Penso que Tillich gostaria de corrigir seu “equivoco” – sobretudo sua formação e constituição de “teólogo provinciano”. Tillich preparava-se – com atraso, mas, ainda assim, na frente de todos, eu suspeito –, para o século XXI. A prestação de contas dar-se-ia mais tarde – talvez ele o planejasse. Mas a morte lhe frustrou os planos. Ficaram – ao menos elas – as suas desculpas. Em se tratando de um teólogo protestante, isso não é pouca coisa.

Se, por um lado, eu considero que o roteiro que traçou na conferência não era suficiente para o pôr sob os portais deste século, sou, contudo, forçado a admitir que Tillich ensaiou passos decisivos nessa direção. Ainda o percebo, enquanto caminha, arrastando velhas posturas, antigas proposições, olhares ancestrais, e não naquilo que velhas, antigas e ancestrais compartilham do sentido de veneráveis. Ali, constituem, antes, uma semântica de medievalismo teológico ainda dissimulado, uma saudade de Deus tão profunda, que, não obstante toda a roupagem racionalizadora da teologia em que vem embalada, acalenta, no fundo, o sonho de reclinar-se ao colo divino – mas do jeito que se fazia antigamente, esse é o problema.

Nas suas obras, Paul Tillich fez concessões ao secularismo que, contudo, confessou, entendeu ter recebido por “missão” enfrentar. Chegou a fazer tantas concessões que há, entre seus pares criptometafísicos, a impressão de que Tillich tornara-se um “teólogo do secularismo”. Mas nada mais equivocado. Como Barth e Bultmann, seus contemporâneos, Tillich foi um “crente”. Esforçou-se o máximo que pôde para contextualizar a sua fé, e terminou descobrindo que qualquer tentativa de contextualização dela não passa – em termos epistemológicos –, contudo, de esforço inútil. Consubstancia-se em negociações contábeis com a secularização – quem ganha? e quanto?, quem perde? e o quê? –, com o que se pretende garantir a manutenção da propriedade, lava-

da em cartório, de terras seguras. Protegidos na terra santa, podemos maldizer o secularismo, como os “romanos”, os “bárbaros”.

Quanto a mim, pretendo justamente extrair da conferência de Tillich – e, de preferência, de suas próprias palavras, se lá elas houver – o “espírito” de uma teologia pós-metafísica, pós-ontológica, pós-medieval. Talvez seja essa a melhor retribuição a Tillich agora – um tributo à sua morte. Não, à sua vida, porque foi ainda nela que Tillich decidiu-se a investir no risco. Estava muito bem acompanhado. Estava com Mircea Eliade.

Da Introdução, de Mircea Eliade

Mircea Eliade nos dá o prazer de ter escrito a apresentação ao livro que contém o texto da conferência. Mircea Eliade marca – indelevelmente, eu diria – minha reflexão “teológica”. Penso que deva a Mircea Eliade, ao conjunto de sua obra, mas mais particularmente ao Tratado de História das Religiões, a definitiva desontologização de minha teologia. E eu diria que o fato de seu “manual de Fenomenologia da Religião” designar-se a si mesmo como um tratado de História das Religiões assinala bastante bem a necessidade de se unirem, numa grande câmara científico-humanista, as três perspectivas: História das Religiões, Fenomenologia da Religião e Teologia (pós-metafísica, naturalmente). E isso não “interdisciplinariamente”, ou seja, cada uma como si mesma, ciosa de “si”, ainda que disposta a “ouvir” as outras. Não, tem de ser mais, muito mais do que isso. O encontro deve ser “transdisciplinar” [4], cada uma delas assumindo o olhar da outra, mantendo apenas sua peculiaridade perquiridora. Ressalvada uma ainda pressentida tendência metafísica, penso que não estaríamos, com essa plataforma, distante do que o próprio Tillich – segundo a expectativa entusiástica e esperançosa de Eliade – vislumbra para seus próximos anos de teólogo, anos que, no entanto, a vida – na sua forma de morte – lhe roubou.

Eliade escreveu a Introdução, e a chamou de Paul Tillich e a História das Religiões. Abre-a com a seguinte declaração: “é significativo (e acaso simbólico) que a última conferência pública de Paul Tillich se tenha intitulado: ‘O Significado da História das Religiões para o Teólogo Sistemático’” (p. 7). Segundo Eliade, naquela “soberba e dinâmica” conferência, Tillich havia se comprometido a elaborar “uma

nova Teologia Sistemática, orientada e em diálogo com toda a história das religiões” (p. 7). Tal projeto lhe exigiria, para além de dirigir-se aos “homens modernos ocidentais, agarrados à história e plenamente comprometidos com o mundo secular da ciência e da tecnologia” – elemento de sua opus magna que, contudo, Tillich confessara ter sido desenvolvido sob o diapasão da confrontação e da apologia –, voltar-se, agora, aos vastos continentes orientais, bem como ao mundo “primitivo”. Tillich, de fato, empreendera os primeiros passos. Viajara ao Japão. Iniciara diálogos. Traçara perspectivas. Ah, como me agradaria tê-lo visto rasgar as nuvens, desde dentro delas, e deixar que vazassem as velhas águas neoplatônicas. Não, não vencemos a morte, não. Ela ainda brinca conosco. Mas, talvez, com isso mais nos incite à reação – ela há de receber o troco, ainda que na forma das muralhas de Eridu, que Gilgamesh constrói.

Devo insistir, contudo, que, se haveria uma “novidade” na nova Teologia Sistemática de um novo Tillich, ela não seria o fato de trazer para dentro de sua opus os vastos territórios do Oriente. Assim como não há, a rigor, nenhuma “novidade” no fato de as expressões neo-evangélicas brasileiras, mais comumente ditas neopentecostais, arregimentarem explicitamente os “orixás” africanos, porque o fazem na mesma direção demonizante – e, nesse caso, tanto ontologizante de si, quanto demonizante do outro – da postura milenar cristã, quando em contato com outras expressões do sagrado. Em última análise, a redução barthiana do ser das religiões não-cristãs encaixa-se de forma epistemologicamente perfeita no rito neo-evangélico, ainda que se poderia testemunhar um constrangimento público-burguês em Barth pela absurda falta de educação e civilidade desta última teologia.

A novidade, então, seria o diálogo. E não aquele do tipo conforme se tenta ensaiar nas discussões sobre “diálogo inter-religioso”, que, a rigor – e isso é compreensível – testam arranjos “pragmatistas”, modelos de convivência maximamente pacíficos, à luz das circunstâncias, sem, contudo, chegarem a abordar – o que seria explosivo, certamente – a problemática dos fundamentos epistemológicos, seja da própria base religiosa, seja da base religiosa dos interlocutores, seja do fenômeno religioso como um todo. Quero ainda crer que as intenções do diálogo inter-religioso, necessárias, legítimas e compreensíveis, desdobram-se,

contudo – e a rigor – da lei, consoante as prerrogativas e exigências político-sociais de um Estado Democrático de Direito que aí está. Em se tratando da estrutura social “real”, ali, onde a vida pulsa incontavelmente e demanda arranjos provisórios, justifica-se a limitação não-epistemológica programática. O que não seria admissível, no entanto, num projeto teológico não comprometido, desde a partida, com uma metafísica normativo-dogmática. Para uma nova Teologia Sistemática, seria necessária uma nova postura dialogal, que implicaria em – exigiria – uma postura de ouvir com interesse autocrítico, sem reservas de mercado, sem reservas psicológicas, sem reservas políticas, sem reservas doutrinárias. Em termos didático-pedagógicos, diria que o acontecimento maior da história da igreja, maior mesmo do que a própria Reforma (que fragmenta o cristianismo), e apenas não maior do que Nicéia (que refunda o cristianismo – ou funda o cristianismo?), mas tributário direto dela, e do que ali se deu, foi a Revolução Francesa (que abre uma via alternativa ao cristianismo, e, potencialmente, a um novo cristianismo). Mas nós, teólogos, não aprendemos até o fim. Ainda temos saudades medievais. Ah, o majestoso barroco eclesiástico.

Não se trata nem de se dissolver em face da alteridade do outro, nem se agarrar à própria “identidade”, em face do risco de dissolução dialogal. Não se trata, ainda, de conformação catequética à tradição do outro, nem de simples curiosidade pequeno-burguesa pelas tradições antípodas. Trata-se de avançar para dentro da própria tradição, em regime de auscultação aberta das tradições alheias, e isso por parte de cada uma das tradições que se assentam para diálogo, em busca do ou dos critérios de validade mútua do discurso. Trata-se de investigação crítica das inúmeras materializações de self deception [5] que a fê unge com os óleos da revelação, tanto aqui quanto acolá. Trata-se de construir – em todos os sentidos – uma plataforma planetária para a compreensão e a expressão inteligente – não alienada – do fenômeno religioso. O elemento crítico – para citar um dos três elementos-chave que Tillich enumera – é fundamental. Ou seja: a base deve ser, necessariamente, crítica. Autocrítica. E mutuamente crítica.

Não sejamos ingênuos. Eliade sabe que Tillich sempre teve um “grande interesse” pelos trabalhos de Rudolf Otto, C. G. Jung e Arnold Toynbee. Tais trabalhos movem-se, cada qual a seu tempo e modo, uns

mais, outros menos; Otto menos do que todos, na geografia científico-humanista – e não na metafísica. Quando pretendem arriscar uma visada, como Jung, por exemplo, fazem-no – como prescreve a metodologia da Fenomenologia da Religião (de Eliade, por exemplo) – a partir dos “testemunhos” humanos, tomados como documentos, de forma que se caminha, aí, sempre, embaixo. A despeito da proximidade deles, Tillich ainda pensava ter, contudo, um “pescoço” metafísico. Por conta disso, qualquer “evidência”, qualquer diálogo, qualquer tema, qualquer cultura, será como que metafisicamente “avaliada” (a pretensão da meta-posição metafísica de visada não a estabelece, contudo, e tão somente a pressupõe, assumindo-se como tal entre os domésticos e catequizados). Apenas uma postura não-metafísica de partida, não-ontológica, epistemologicamente comprometida com o “espírito” científico-humanista – a depender de mim, carregada das tensões próprias dos conceitos epistemológicos de complexidade e transdisciplinaridade – pode garantir a “novidade” pressuposta. Porque não há nada de novo, de verdadeiramente novo, quando se passa de Paulo a Agostinho, de Agostinho a Lutero, de Lutero a Barth, e de Barth ao “primeiro” Tillich. Em cada uma dessas estações, a locomotiva metafísico-doutrinária, a fé neoplatônico-cristã, troca as cores da lataria, às vezes, até mesmo o som do apito. Mas é – sempre – o mesmo “anjo” a entupir de carvões ontológicos a caldeira da fé.

Eliade comenta que Tillich havia renovado continuamente seu pensamento teológico, premido cada vez mais “pela declaração de Nietzsche sobre a morte de Deus” (p. 13), e acrescenta: “agora opino que um processo criativo análogo se inicia a partir do encontro de Tillich com as religiões arcaicas e orientais”. Esse é o ponto. Há, sim, um deslocamento de Tillich. Seu horizonte se amplia. Sua perspectiva prepara-se para cortar novos enquadramentos. Mas – insisto de novo – o que isso significa? Caso o movimento de Tillich seja – tivesse sido – apenas horizontal, nenhuma novidade propriamente haveria de se materializar. Seria necessário – e a conferência dá poucos vislumbres de que poderia ser que essa viria a ser a perspectiva de acesso de Tillich às novas terras a desbravar – um deslocamento em espiral, o que implicaria em duas alterações fundamentais na posição epistemológica do teólogo. Primeira, desprovincializar-se espaço-temporalmente, exigência que seria satisfeita pelo olhar epistemologicamente voltado para as religiões arcaicas

(tempo) e orientais (espaço). Segunda – e nevralgica e constitutiva e incontornável –, a irrecalcável abertura dialogal, franca, fraterna com os dois principais interlocutores indispensáveis: a racionalidade crítica ocidental e a espiritualidade idiossincrática das religiões arcaicas e orientais. Eliade e eu jamais saberemos o que teria sido essa jornada. Eliade já foi levado a desistir.

Da conferência

A conferência O Significado da História das Religiões para o Teólogo Sistemático foi dividida por Tillich em três partes. Na primeira parte [I] (p. 95-101), e com base no argumento “o teólogo que aprova o tema [da conferência] (...), e o assume com seriedade, já tomou, explicita ou implicitamente, duas decisões fundamentais”, Tillich apresenta duas declarações teórico-metodológicas: esse teólogo A) recusa-se a considerar como válida apenas a sua própria religião, e B) recusa-se a assumir “o paradoxo de uma religião da não-religião, quer dizer, uma teologia sem deus” (p. 95).

Na segunda parte [II] (p. 101-113), Tillich tratará das condições e exigências do que considera “uma teologia da história das religiões” (p. 101). Apresentará sua aproximação dinâmico-tipológica (A) e encerrará com uma discussão acerca da relação entre sagrado e profano e sua relação com a história das religiões (B).

Na terceira parte [III] (p. 113-118), Tillich se propõe a enfrentar o problema da “interpretação da tradição teológica à luz do fenômeno religioso” (p. 113). Cioso de abandonar a metodologia teológica sistemática clássica, bem como – novidade? – a metodologia da teologia natural, afirma a adoção do que chama “método da história das religiões”.

Pretendo, agora, entrar em cada parte da conferência de Tillich, ouvi-las, dialogar com elas e ultrapassá-las naquilo que elas tiverem, a meu juízo, de insuficiente, de insatisfatório, de impróprio, a uma “teologia” pós-metafísica. E não hei de ter pouco trabalho.

Da nudez dialogal exigível de um novo teólogo – I

O que chamo aqui de “novo teólogo” é aquele teólogo que, nos termos da conferência de Tillich, “aprova” e “aceita com seriedade” o tema: o significado da história das religiões para a teologia. Deve-se ter

em mente que todo teólogo aceita a relação entre a teologia e a história das religiões. Os teólogos antigos – que eu costumo classificar de pré-medievais, medievais, ontológicos, justamente porque seu registro teológico dá-se em conformidade com a autoridade político-epistemológica que a Igreja, em face do “mundo”, pretendia, então, exclusivamente ter – aceitam-na. Segundo esse recorte epistemológico, a verdade, a autenticidade, o ser, expressa-se (apenas) pela boca do teólogo, na e pela teologia. As religiões – todas – e sua história – inteira – constituiriam (apenas) alguma coisa entre “preparação ultrapassada” (Hegel), “inautenticidade ontológica” (Barth), “autonomia auto-instauradora defasada” (Bultmann), e isso apenas para ficarmos com os “educados”, já que há inúmeros teólogos que as classificam com palavras menos civilizadas – pondo-as, incontinenti, na boca de “Deus”.

A conferência de Tillich propõe, ao contrário, que a história das religiões seja tomada positiva, heurística e criticamente. Precisamente é isso que, ali, significa “aprovar” e “aceitar seriamente” o tema. Qualquer dúvida quanto a uma tal interpretação da proposição de Tillich ele mesmo a elimina, uma vez que cita explicitamente Karl Barth como um dos representantes da teologia que deve ser ultrapassada pelo teólogo que aprove e aceite os termos da conferência. Barth teria “renovado em nosso século” a pretensão exclusivista da teologia – da religião, da fé – cristã. Não é Barth, naturalmente, o arquiteto da plataforma exclusivista, e – reconheço – será tarefa do “novo” teólogo, tanto reconhecer que se coloca contra a orientação paulina original, quanto superá-la.

Não me parece, contudo, que a posição de Tillich enseje comemorações. Ela parece apontar para um caminho. Entretanto, pergunto-me sobriamente: será?

Das pressuposições sistemáticas da conferência de Tillich – I A

Em face de sua primeira declaração, Tillich apresenta as seguintes “pressuposições sistemáticas” (p. 97-98). Primeira: “as experiências revelatórias são universalmente humanas”. Segunda: “o homem recebe a revelação no contexto de sua finitude humana”. Terceira: a aceitação do fundamento histórico-religioso das experiências de revelação implica no reconhecimento, de um lado, do “processo revelatório na história”, e, de outro, da necessidade de ser aplicada crítica a tal processo histórico.

Quarta: pode haver – e Tillich repete, em aposto: “e sublinho este pode” – um acontecimento concreto que marque, na história das religiões, a possibilidade de “uma teologia concreta que tenha significado universal”. E quinta: “a história das religiões – em sua natureza essencial – não se desenrola dentro da história da cultura”. Após enumerá-las e apresentá-las muito sucintamente, Tillich declara:

Somente se o teólogo aceita voluntariamente estas cinco pressuposições poderá defender, com seriedade, e de maneira total, o significado da história das religiões para a teologia, contra aqueles que a rechaçam em nome de um antigo ou novo absolutismo (p. 98).

É-me necessário analisar mais detidamente as “pressuposições sistemáticas” da conferência. As duas primeiras ostentam a aparência de axiomas teórico-metodológicos da Fenomenologia da Religião. Se for, de fato, o caso, poderiam ser encontradas no capítulo Aproximações – Estrutura e Morfologia do Sagrado, do Tratado de História das Religiões, de Mircea Eliade [6]. A meu ver, a Fenomenologia da Religião deve constituir-se em plataforma operacional de uma teologia pós-metafísica. Uma tal aproximação teórico-metodológica imporá à teologia que levasse radicalmente a sério o fato de que “o homem está limitado biologicamente, psicologicamente e sociologicamente” (p. 97). E isso sem tergiversações.

Mas, e quanto a Tillich? Ele tergiversa? Ainda? Em plena conferência? Sou forçado a afirmar que sim. Porque, de outro modo, o que significaria a afirmação: “a revelação processa-se dentro das condições alienantes do homem” (p. 97), justamente quando parecia que Tillich acessava a sua segunda pressuposição sistemática desde a Fenomenologia da Religião? Como assim “a revelação”? Um acesso pós-metafísico ao fenômeno religioso, mesmo quando e ainda que teológico – e isso se pós-metafisicamente teológico ou, pelo menos, se crítico-acadêmico – deve fazer-se imperiosamente sob o movimento da ótica do testemunho humano, não sob a suposta ótica da “essência” supostamente manifestada na “hierofania”, para cuja pretendida visada seria incontornável um acesso metafísico-ontológico, a que, segundo o próprio Tillich, o homem está impedido, dadas as suas condições de limitação

biológica, psicológica e sociológica. Ora, se é de fato aceito que esse homem experimente-se na condição de homem, logo, toda e qualquer impressão que “de fora” lhe advenha estará indelevelmente marcada pelas respectivas limitações antropológicas – e, mesmo, determinada por elas. O resultado será uma interpretação antropológico-cultural do fenômeno. Interpretação que carrega a marca da limitação humana. Quando olhamos para o conjunto, deparamo-nos com um homem limitado, elaborando e portando discursos antropológicamente limitados. Como Tillich pode saltar dessa situação limitada – a que ele mesmo submete o homem – para a afirmação da “revelação”?

Percebo duas possibilidades. Ou Tillich ouve, ingênua e inocentemente – alienadamente [7] – o testemunho humano, que lhe informa acerca da revelação hic et nunc, ou Karl Barth ainda sopra em seus ouvidos de teólogo protestante uma mística política, hierocrática, exclusivista, sobre conteúdos normativo-dogmáticos que ambos tomam por adventícios. Quanto à primeira possibilidade, nem a Fenomenologia da Religião toma inocente e ingenuamente – alienadamente – os testemunhos humanos consignados em seus documentos de trabalho. Logo, uma teologia pós-metafísica igualmente deveria manter, diante deles, uma atitude científico-humanista (a Fenomenologia da Religião quer compreender o processo, histórico-antropológico, não o conteúdo, imaginativo, fictício). Quanto à segunda possibilidade, Tillich deveria saber onde vai dar a teologia de Karl Barth, que ele já assinala como de caráter exclusivista. Por que meios, então, pode chegar à afirmação de “revelação”? Estará Tillich esboçando uma gigantesca conta de chegada, um acordo universal, em torno da manutenção mítico-teológica da alienação religioso-humana? Será se o que Tillich pretende é sair de seu provincianismo, mas não de seu mundo teológico-metafísico? Tillich tem a pretensão de levantar as fronteiras de seu provincianismo teológico, como quem levanta, nas mãos, uma corda demarcatória, e arrastá-lo por sobre todas as extensões do planeta, para sair de seu bairrismo teológico, engolindo a Terra, fazendo dela seu próprio “bairro”?

Quanto a mim, afirmo que uma teologia pós-metafísica deve assumir o conceito de “revelação” apenas como hierofania, terminus technicus da Fenomenologia da Religião que encerra o sentido de “testemunho humano da manifestação do sagrado”, e que permanece com

o sentido antropológico – e pelo acesso antropológico – de “manifestação do sagrado”. Assim como a Fenomenologia da Religião não salta do documento para a aceitação mítica do conteúdo do documento, de igual modo, porque epistemológico-metodologicamente religioso-fenomenológica, a teologia pós-metafísica jamais manejará o conceito de “revelação” – hierofania – de cima (aceitando – por meio de fé – o conteúdo do testemunho, tornando-a pressuposto racionalizador), mas por baixo (tratando-o como afirmação antropológico-cultural, noção cultural fictícia, ainda que assim não considerada pelo “fiel”). Uma teologia pós-metafísica não vai, sub-repticiamente, fazer dessa afirmação antropológica uma janela metafísica. Porque, científico-humanisticamente, a teologia não o pode, nem a janela é metafísica.

Nesse sentido, é muito importante tomar um termo que Tillich usou nessa segunda “pressuposição sistemática” – “alienação”. Ei-lo: “a revelação processa-se dentro das condições alienantes do homem”. Se eu abro a declaração de Tillich por meio de sua própria formulação, ela quer dizer o seguinte: o homem está “alienado”; sua condição humana é, intrinsecamente, de alienação. Por causa disso, a “revelação” deve ocorrer enquanto o homem está nesse estado de alienação. Dir-se-á, ainda: a “revelação” ocorre apesar desse estado de alienação do homem. Visto por essa ótica, o estado de alienação humana apenas “enfraqueceria” a plenitude da revelação. Uma vez que o homem encontra-se “limitado” (i.e. alienado) biológica, psicológica e sociologicamente, resulta necessária uma compreensão quanto à inevitável “contaminação” antropológica da “revelação”. Entretanto, enfraquecida que esteja pela limitação antropológica humana, a “revelação” dá ao homem informações metafísicas legítimas. Pois bem: a meu ver, quando afirmamos o que Tillich acaba de afirmar, estamos, todos, sentados em plena catedral metafísica da teologia cristã. A “revelação” é assumida como dada – e pronto. O caráter relativamente mitigado desse fideísmo (a aceitação do quebrantamento da plenitude da revelação, por conta da “fraqueza” histórico-social humana) não o transmuta em saber – é fideísmo voluntarista, é doutrina neoplatônica cristã, hierocraticamente mediada, tomada como “reflexão”. É racionalização – para empregar um termo muito usado, como denúncia (mesmo sentido com que, aqui, eu o manejo) por Edgar Morin, seja em seu monumental *O Método*, seja

em seu mais popular, e não menos relevante, *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro* [8]. Tillich apropria-se de um velho termo teológico neoplatônico-cristão, e tenta – mas é impossível – articulá-lo a partir de uma plataforma supostamente religioso-fenomenológica. Recusei enfaticamente todas as críticas que um relativamente recente artigo de Frank Usarski fez “ao ramo clássico da Fenomenologia da Religião” [9] – crítica esta minha que, registre-se, o próprio Usarski recusou veementemente. Eu aceitaria, contudo, aquelas contundentes críticas – a meu ver, como tentei dizer, válidas para a “manipulação teológica do ramo clássico da Fenomenologia da Religião” – se aplicadas à segunda pressuposição sistemática da conferência final de Paul Tillich: criptoteologia, sob o disfarce de fenomenologia da religião.

Dever-se-ia recordar, agora, que a tradição do século XIX, aquela que passa por Schopenhauer, Feuerbach, Marx e Nietzsche (para nos movimentarmos, apenas, nas antecâmaras fundamentais das “ciências do espírito”), maneja o termo “alienação” em um sentido completamente oposto àquele com que foi empregado na conferência de Tillich. Emerge da conferência a afirmação de que o homem encontra-se alienado do “Sagrado”, alienação essa marcada por limitações biológicas, psicológicas e sociológicas. Trata-se aí da mesma afirmação de Platão, a mesma de Paulo, a mesma de Agostinho, a mesma de Lutero, a mesma de Barth. Segundo o roteiro previsto pela epistemologia teológica que se descortina de Platão a Tillich, o “Sagrado” constituiria o veículo necessário e exclusivo de desalienação do homem. Quanto a Paulo, Agostinho, Lutero, Barth e Tillich não sei, mas, ao menos com relação a Platão, desde que li *A Invenção da Mitologia*, de Marcel Detienne [10], está muito claro para mim que o filósofo tinha consciência do teor político-hierocrático de uma tal “epistemologia” – de certo modo, ainda presente na forma de resquícios sutis, na menção marxiana da “educação” humana pelos educadores [11]. Escondido atrás de cada palavra pronunciada por uma teologia neoplatônico-cristã, às vezes explícita – catolicismo romano –, às vezes implicitamente (cf. a discussão entre Erasmo e Lutero a respeito das conseqüências político-sociais do princípio do livre-exame das Escrituras, em Richard Popkin, *A Histórica do Ceticismo* – de Erasmo a Espinosa [12], na qual Lutero faria saber a Erasmo que o “verdadeiro crente”, por obra e graça do Espírito, che-

garia à correta e perfeita compreensão das Escrituras, preservando-as de confusões interpretativas), posta-se, na penumbra, um olho-e-ouvido-e-boca-de-Deus, um sacerdote, que, desde sempre, “sabe”. Não foi por outra razão que Karl Barth disse o que disse a respeito da “revelação”, retornando a Lutero, a Agostinho, a Paulo – a Platão, pai de todos. O Romantismo alemão, na esteira do primeiro Kant, de Schopenhauer, de Feuerbach, de Nietzsche, de um Heidegger, denunciou o caráter ineludível da condição histórica e epistemológico-hermenêutica humana. Oh, sim, condição essa expressa nos termos do próprio Romantismo, e da qual, é verdade, uma civilização “arcaica” ou “oriental”, por exemplo, poderia prescindir em sua cosmovisão, mas não – absolutamente não – se essas culturas decidem-se por articular conceitos por meio das Ciências Humanas – justamente o público para quem Tillich, eventualmente, pretende escrever (ou que pretende cooptar).

Ora, a alienação é, para aqueles ilustres cavalheiros, justamente, déficit de autonomia epistemológica, antropológica, política, econômica etc. Tal “deficiência” de autonomia pode ser observada em lugares-comuns atribuídos a Marx – “religião é alienação” [13] – e a Nietzsche – “todo cristão é uma besta de carga” [14] . Ambas afirmações tomam como alienação aquele estado do homem concreto no qual ele mesmo não segura as rédeas da própria consciência, e isso por meio de mecanismos político-econômicos de manutenção dessa deficiência histórico-social. O homem religioso é aquele para quem a religião serve de lenitivo. É também verdadeiro – apesar de não sempre verdadeiro. Todo cristão é uma besta de carga. É também verdadeiro – a despeito de nem sempre verdadeiro. Confirma-o, agora, Tillich, que pretende que, para que eu caminhe com ele em sua conferência, das duas, uma: ou finja não ver que há um demiurgo escondido na e por trás da doutrina da “revelação” – uma conjunção bizarra de sacerdote e oráculo –, ou, mais cinicamente, em se tratando de um protestante, que reconheça no próprio teólogo o papel que cabia, originalmente, a Platão – o “revelador”. Não sei quanto aos demais leitores. Este não pode (mais) acompanhar o jogo. Os dados estão viciados. A banca sempre ganha.

A “desalienação” humana, a meu ver, ao contrário do que pressupõe o roteiro programático da conferência, não advém de uma adequação existencial em relação à “revelação”. Antes, parece-me necessário

afirmar que justamente qualquer retórica de “revelação” impõe um olhar severamente crítico. Arrisco a afirmar que, se não ainda suficientemente, se não ainda completamente, se não ainda perfeitamente, as Ciências Humanas, manejadas que sejam por “cientistas”, “teólogos”, “religiosos” ou “orientais”, enquanto Ciências Humanas – e, seria necessário dizer: em sua transformação por meio do Pensamento Complexo (e indico, à guisa de precisão: nos termos em que o propõe e expõe Edgar Morin), são as únicas elaborações contemporâneas disponíveis, no Ocidente, para um princípio de auto-desalienação humana. É forçoso admitir que a segunda pressuposição sistemática da primeira parte da conferência de Tillich (e, sem boa vontade, também a primeira) ratifica a crítica de Marx à religião, e restitui aos ombros do cristão moderno a velha canga metafísica. Por mais elaborada que seja a estratégia de racionalização da passividade psicológica subentendidamente exigida da parte do cristão pelo argumento de Tillich, ela ainda é alienação. Nesse caso, alienação epistemológica científico-humanista, a saber, recusar-se a aceitar a plataforma epistemológica das Ciências Humanas – românticas – para, com ela, aproximar-se, até – senão principalmente – dos próprios mitos político-religiosos, com a consciência de que se trate do que são: mitos. E isso de um tão inextricável modo que a tentativa – de um Bultmann, por exemplo – de centrifugação dos conteúdos resulta em novo mito, se ao resultado do experimento de laboratório se pretende anexar um rótulo extra-físico. O querigma de Bultmann é tão mítico quanto a base mitológica de onde ele pretende tê-lo extraído.

A sua terceira pressuposição sistemática está contaminada pela segunda, mas devo conceder-lhe atenção. Uma vez que Tillich vem de dizer que a revelação “encarna” na limitação humana, que a “revelação” torna-se histórica, e uma vez que ele leva a sério o significado do ser histórico bem como as suas implicações epistemológicas, Tillich reconhece que os discursos teológicos da história das religiões devem ser objeto de crítica constante. São os “limites da adaptação e os erros da distorção” que demandam por juízo crítico. Bem, dadas as minhas observações críticas à segunda pressuposição sistemática, resta questionar em que medida pode haver “crítica”. Antropológica? Limitada, que é, biológica, psicológica e sociologicamente? A visada crítica humana, essa mesma, “alienada”, lograria separar o joio – as fabulações míticas dos homens –

do trigo – a “revelação” –, por exemplo? Os componentes estruturantes dessa crítica – a epistemologia, a ética e a estética, constroem-se por que meios? Os mesmos que caracterizam o estado humano de alienação e limitação? E como, assim limitados e alienados, tais critérios poderão discernir flashes do “ilimitado”? Ora, se Tillich não mantiver um olho de Deus entre nós, não poderá propor uma crítica ao dedo de Deus que eventualmente nos cutucasse. O vício incontornável da teologia ontológica – explícito e mal-educado, ou implícito e civilizado –, é que todas as suas materializações históricas já “sabem” tudo quanto há de ser sabido, antes que se chegue a saber se fora possível que se viesse a ter sabido. A “fé” desconhece a self deception.

Essas duas – segunda e terceira – pressuposições sistemáticas de Tillich me recordam um diálogo com meu professor de Teologia Sistemática, na PUC-Rio, onde, atualmente, cumpro o oitavo – último – semestre de um doutorado em Teologia Bíblica (Antigo Testamento). O tema era a “inculturação da fé”. A plataforma epistemológico-operacional, alegada, Clifford Geertz. O argumento fundamental da proposta de “inculturação da fé” consistia no caráter cultural das cosmovisões sócio-culturais das comunidades locais. Por meio dessa estratégia retórica, argumentava-se que os cristãos deveriam admitir que o “cristianismo” deve ser adaptado culturalmente, quando recebido nas e pelas comunidades locais, porque a “cultura” local deve ser a articuladora dos “fundamentos da fé”. Minha pergunta: e quanto ao caráter igualmente “cultural” desses supostos “fundamentos da fé”? A resposta, inevitável sob o regime teológico em que ela se processa: se o “cristianismo” não sustentar a manutenção de um núcleo proposicional revelado, ele se dissolve. Um eventual leitor, eventualmente ontológico-metafísico, considerará muito natural a resposta.

Tillich desce – ou sobe? – o mesmo rio. Não chegou, ao menos até esse ponto da conferência, a conseguir abrir mão do pressuposto neoplatônico (e, conseqüentemente, porta-se como um pequeno demiurgo, funcionando como uma espécie de “sacramento” retórico-discursivo [a rigor, a pregação evangélica ressent-se de ciúmes do status de sacramento do cristianismo católico]). Sob esse aspecto, toda a conferência está contaminada. Mas, talvez, ainda se possam encontrar insights –

atos falhos – escondidos nas tentativas de recalque de nosso iniludível provincialismo epistemológico.

À luz dos meus argumentos anteriores, relacionados às segunda e terceira pressuposições sistemáticas de Tillich, a quarta pressuposição resulta totalmente prejudicada. Ela trata da possibilidade de um acontecimento histórico, teologicamente assumido, teologicamente interpretado, chegar a obter “significação universal”. Não se pode afirmar que se trata de uma reserva de mercado para a teologia cristã – se o foi, foi mal planejada –, uma vez que outras religiões possuem memória traditiva também relacionada a tais (alegados e/ou interpretados) acontecimentos históricos. O problema desse tipo de afirmação é que ela é epistemologicamente escorregadia, se não, já, esquivia. O que ela signifique para uma determinada teologia que a empunhe somente os desdobramentos retóricos que se lhe venham a seguir revelará. Ela poderia ser uma afirmação da Fenomenologia da Religião, e ser assumida como tal. A primeira pressuposição sistemática da conferência recortou-se da metodologia religioso-fenomenológica. Seria o caso dessa última? Bem, à luz da segunda e terceira, não. Lá, já se viu, Tillich fala de um modo que pressupõe a sua pretensão de que o leitor acredite que o teólogo tem uma posição epistemológica mais ou menos alinhada à perspectiva do “Sagrado”, e que a sua fala “esclarece” as coisas – e, ouvir-se-á dele, antes que a conferência termine, isso não de forma restritamente antropológica, mas de forma teologicamente antropológica. Trata-se, portanto, de uma proposição teológico-metafísica. O acontecimento duro haverá de ser tomado a partir da encarnação que nele se fizer tomar por “revelada” – mito, desconhecendo-se enquanto mito –, e, conforme formulada e transmitida pela teologia, política.

Finalmente, a última pressuposição sistemática. Após declará-la, Tillich acrescenta:

O sagrado não se coloca junto ao secular, mas, sim, em suas profundezas. A sacralidade é o elemento criativo, e, ao mesmo tempo, o juízo crítico da secularidade. Porém a religiosidade pode existir unicamente se ao mesmo tempo constitui um juízo de si mesma; um juízo que deve empregar a secularidade como um instrumento da autocrítica religiosa” (p. 98).

Recorde-se a fórmula proposicional de abertura: “a história das religiões – em sua natureza essencial – não se desenrola dentro da história da cultura”.

Não é tarefa fácil entrar com segurança no território circunscrito por meio de tais afirmações. Flagra-se Tillich em plena crise epistemológica? Não, ao contrário, Tillich, ciente do risco de dissolução da teologia metafísica, que articula, e desde a qual se pronuncia, captura a complexidade do tema do “sagrado”, domesticando-o teologicamente na forma de “Sagrado”? Não, não, ainda o contrário disso: Tillich beira o abismo, e chega tão próximo do salto sobre ele, que suas palavras ressentem-se do risco? Voltar as costas à metafísica é fácil. Para empregar uma expressão de John Huizinga, em *Homo Ludens* [15], basta assumir a atitude do estraga-prazer. Ao teólogo que alguma vez vislumbrou o anacronismo civilizatório ocidental da metafísica teológica neoplatônico-cristã (ele que jogava tão bem o jogo) restam-lhe, agora, duas opções. Tornar-se um trapaceiro, mais tolerado pelos outros jogadores do que os estraga-prazeres, ou um estraga-prazer, insuportável segundo as imposições lúdico-agonísticas do jogo. Em termos analógicos, um jogador do jogo teológico metafísico neoplatônico-cristão jamais vislumbrou, sequer de soslaio, a inescapável condição físico-biológico-histórica humana. Há um que viu, de relance, olhou de novo, uma segunda vez, assombram-lhe as conseqüências disso para o jogo, e, por conta das contas que faz, continua jogando – esse trapaceia. Finalmente, há aquele que foi tomado pela convicção romântica ineludível da solidão antropológica, a um só tempo graça e desgraça, glória e inglória, da espécie humana. Esse é o estraga-prazer, porque, para ele, aquele jogo acabou. Tillich viu alguma coisa que agora o assombra? Queimam-lhe agora, nas mãos, as cartas? Alguém, cujo pressuposto de saída é ratificar os postulados da historicidade inexorável do *Homo sapiens sapiens*, para, no mesmo gesto, como se um pudesse nascer do outro, assumir a “revelação” como saída – esse tal é jogador ou trapaceiro? Decerto, não, um estraga-prazer.

Retornemos às formulações de Tillich, então. Mais uma vez, flagramo-lo manejando o discurso desde a meta-posição do “Sagrado”: “o sagrado não se coloca junto ao secular, mas, sim, em suas profundezas”. Que Tillich saltou, já, dos testemunhos humanos para o seu

conteúdo, fideísta e racionalizadamente assumido, eu já o disse. Mas a sua próxima afirmação pode constituir um fator heurístico importante, ainda que apesar da intenção retórica de Tillich, e, mesmo, contra ela. Dizer que “a sacralidade é um elemento criativo e, ao mesmo tempo, o juízo crítico da secularidade” não é apenas dizer alguma coisa diferente do que acabara de dizer, mas, eventualmente, dizer alguma coisa em outro registro epistemológico. Uma futura teologia pós-metafísica que eu elaborasse, ou, alternativamente, encontrasse elaborada, não teria dificuldades com a fórmula, conforme proferida. Porque o conceito de “sacralidade” não é necessariamente o mesmo conceito de “sagrado”, muito menos de “Sagrado”, uma espécie de substituto filosófico-teológico para “Deus”.

A sacralidade – melhor dito – o conceito de sacralidade, a sua percepção antropológica, nada tem de necessariamente neoplatonicamente metafísico. Tendo eu atravessado a linha limítrofe entre os séculos XVIII e XIX – e como gosto de tê-lo feito! –, ainda assim posso manejar o conceito, por meio da Fenomenologia da Religião (e, Frank, honestamente, rigorosamente nos termos da Fenomenologia da Religião, sem que isso signifique, sob nenhuma hipótese, dissimulação “teológica”, pelo menos não nos termos em que você concebe a sua crítica a um certo recorte metafísico-ontológico de criptoteologia). A “sacralidade” é resultado concreto de experiências histórico-antropológicas da espécie humana, e, em que pese ser mesmo “razoável” – e legítimo – pressupor a possibilidade de alguma “coisa” extrafísica – metafísica – ser também sua co-produtora, o meu discurso pode lidar, apenas, honestamente, com a primeira inferência. Porque, na totalidade das regiões vastíssimas da Terra, e num período vastíssimo do Tempo, homens e mulheres testemunharam o que interpretaram como manifestações as mais díspares do “sagrado”, e a geografia humana, seja a física, a geopolítica, a sociológica, a noológica, foi tomada, aos olhos desses homens e mulheres – entre eles, a meu tempo e modo, eu mesmo – como fraturada. Posso tomar um tal estado de coisas em minhas mãos, e articulá-lo em palavras? Posso. Mais que isso – devo, se o que pretendo é tomar o real complexo nas mãos, o real físico, o real biológico, o real antropológico, o real sociológico, o real ecológico, o real noológico. Mas, atenção: eu só posso pegar isso nas mãos, esse estado de coisas. Eu não posso

pegar, contudo, sob nenhuma circunstância – não, em face do projeto de uma existência pós-metafísica, desalienada da inconsciência do mito como mito, no projeto de uma teologia pós-metafísica –, o elemento racionalizado desse status quo – um “Sagrado” criptopolítico – como se isso – “Ele” –, na forma de minha racionalização, pudesse constituir elemento ao mesmo tempo ontológico-metafísico e discursivo. A condição epistemológica para que esse elemento possa ser articulado em meu discurso é o epistemologicamente consciente reconhecimento disso como imaginação humana. Feuerbach está de todo certo [16]. Inclusive porque era somente desse elemento que Feuerbach, como estraga-prazer, podia falar. Como Feuerbach deve ter parecido inconveniente, e mesmo pernicioso, aos olhos de um teólogo da altura metafísica de Karl Barth! Como Barth deve ter reclamado de Feuerbach a Deus, porque lhe estragava a brincadeira!

O que, para uma teologia pós-metafísica, resulta do manejo criticamente controlado de um conceito de “sagrado” rigorosamente formulado com o recurso à Fenomenologia da Religião, ainda me considero moço demais para responder. Subsume-se aí, afinal, a pergunta teológica pós-metafísica. A depender da resposta heurísticamente determinada que ela merece, Marx torna-se definitiva e incontornavelmente certo. Até o momento, Marx permanece apenas provisória e circunstancialmente certo – religião (e teologia, naturalmente) é alienação – e, isso, seja na forma de ópio, seja na forma de cafeína, porque há articulações da religião tanto reacionárias como revolucionárias, ambas movendo massas em nome do “divino” carismaticamente articulado. Mas o será eideticamente? Constituirá o ser da religião a exigência de alienação, e será a imposição de tal monta que a consequência de uma científico-humanística desalienação do homem é a dissolução inapelável da religião? Provisoriamente, eu responderia que, sim, e que não. Se religião, aí, significa o modelo mítico-heterônomo com que as religiões se inventaram historicamente, sim, a autonomia científico-humanista dissolve a religião, porque o jogo acaba, a inocência se perde. Porém, se a religião não precisa ser, necessariamente, ingênua, acrítica de si mesma, então não, a autonomia “moderna” não a dissolve. Mas a transforma. É impossível – salvo na forma de trapaça – que o jogo permaneça como era jogado antes das “Luzes” e do “Romantismo”. Ele não precisa

necessariamente acabar, mas deve ser reinventado. Atenas não chegou a levar suficientemente até o fundo a crítica da mitologia, porque, a rigor, ela não procedeu à crítica da mitologia: Atenas submeteu-a a si, domesticou-a. O que aí parece crítica do mito é apenas etiqueta à mesa, e uma sofisticação econômica da política. Não deve causar espécie o fato de que a caricatura que Rubem Alves faz dos “cientistas” modernos como “sacerdotes” do século XX possa ser usada perfeitamente para ilustrar o modo como o filósofo Platão não chegou, de fato, a abandonar o banquete mitológico, mas apenas vestiu trajes filosóficos, que ainda se fazem vender em manuais de Teologia.

Quase chegaria a dizer, e somente não o digo por força da incapacidade de determinar inequivocamente, sob qual registro epistemológico Tillich as pronunciou, que esse é mesmo o sentido das seguintes e imediatas palavras: “a religiosidade pode existir unicamente se ao mesmo tempo constitui um juízo de si mesma; um juízo que deve empregar a secularidade como um instrumento da autocrítica religiosa” (p. 98). O juízo – palavras de Tillich, eu apenas concordo em todos os sentidos – é o juízo da secularidade, e não outro. Ora, o juízo da secularidade é o juízo autônomo, esclarecido epistemologicamente por meio do jogo das Ciências Humanas, sujeito às suas regras, às suas limitações – e uma metafísica aí é perversão. Se as duas pontas do fio que Tillich tece forem amarradas uma à outra, provoca-se um curto-circuito irremediável. Ora, Tillich começa apontando o “Sagrado” – metafísica – e, depois, passando pelo conceito volátil, escorregadio, dubio, esquivo, de “sacralidade”, chega ao agora inequívoco assentamento da crítica religiosa sob o regime secular. O fio somente poderia continuar a ser tecido sob duas formas: uma, ao estilo do trapaceiro, em que a contradição é dissimulada, a consciência do ouvinte é persuadida, sua autonomia é convertida em heteronomia acrítica, e a proposição passa por um argumento de defesa da legitimidade de uma teologia (ainda) metafísica. A meu ver, isso é trapaça. Alternativamente, pode-se resolver o paradoxo por meio do recurso à espiral. Trata-se o “Sagrado” da fórmula teológica de Tillich nos termos do “sagrado” da Fenomenologia da Religião, não necessariamente reduzindo um eventual “Sagrado” – e como saber dele? – a um “sagrado” antropológico, mas assumindo, do fenômeno antropológico da manifestação do “sagrado”, apenas a parte

articulável à consciência humana autônoma e científico-humanisticamente esclarecida. A seguir, reconhecendo, como o faz Peter Berger, O Dossel Sagrado, mas isso não sob a ótica mítico-ingênua do “Sagrado”, mas, sempre, sob a ótica autônoma científico-humanisticamente esclarecida, que reconhece culturalmente e como cultura as materializações político-sociais do conceito de “sacralidade” que se derrama das experiências psicológico-antropológicas humanas. Finalmente, concluindo pela inabdicável necessidade e responsabilidade do juízo crítico secular – explicita-se: científico-humanístico. O que fiz? Tomar as mesmas palavras de Tillich, e articulá-las na e segundo a plataforma epistemológica da secularidade.

Não, o “Sagrado” não se torna, aí, “sagrado”. O “Sagrado”, na sua eventual condição de Ser extra-noológico, não pode, aí, ser verbalizado, sob risco de “sacrilégio”. Permanecendo sob a impressão hermenêutica dos sentidos humanos, deve ser tomado e deixado como mistério inacessível. O que pode e deve ser tomado como cultura e mito, aí, sim, são as interpretações humanas, histórico-sociais, das experiências religiosas psicológico-antropológicas e político-sociais da “humanidade” concreta e situada. Disso uma teologia pós-metafísica pode dar conta. Ou melhor, deve dar conta. Teísmo? Mas como? Ateísmo? Deus nos livre!

Uma palavra é necessária. Não se trata de teologia negativa, ou teologia do silêncio, ainda que, em termos místicos, uma tal “devoção” não esteja de todo distante da plataforma epistemológica de uma teológica pós-metafísica. Uma teologia pós-metafísica, contudo, não é a mesma coisa do que um recorte positivo de teologia negativa. Há uma diferença epistemológica grave entre as duas postulações teóricas. A teologia negativa, enquanto elaboração teórico-metodológica existencial, “crê” no mistério, e o assume como coisa-em-si. Da mesma forma como o faz uma teologia positiva teísta, a teologia negativa olha para cima, para baixo, para dentro, para fora, e “vê”. Mas o que vê é “invisível”. O que “ouve” é “inefável”. O que “sente” é “inexprimível”. O que “sabe” é “indemonstrável”. A teologia negativa é muito mais uma mística do que uma heurística. Eu diria que a minha mística pessoal gravita em torno desse sol, com a ressalva, no entanto, de que não sou capaz de perder de vista, mesmo aí, o fato de que inclusive essa mística e os seus conceitos manipuláveis são invenções de uma cultura.

Uma teologia pós-metafísica sabe apenas do que os homens dizem saber. Uma teologia pós-metafísica que eu mesmo levasse a termo saberia apenas de minhas incursões místicas à terra dos sonhos-de-e-em-mim. Enquanto eu pudesse permitir-me devaneios místico-lúdicos, a teologia pós-metafísica que eu fizesse, não. Ela deveria ter sob a mira dos olhos não apenas o fenômeno místico em que eventualmente mergulho, mas – e principalmente – os elementos noológicos e os instrumentos biopsicológicos com que o mar é psicológica e noologicamente criado. Qualquer especulável reverberação de uma presença adventícia nesse fenômeno certamente psico-antropológico, contudo, não despertaria o interesse dessa teologia pós-metafísica, porque ela tem assumido pressupostos teórico-metodológicos e hermenêutico-epistemológicos, segundo os quais uma aproximação humana a fenômenos humanos retorna de lá carregada de compreensões – ou incompreensões, eventualmente – também e sempre humanas. E ela leva tão a sério tais pressupostos que deixou-se convencer de que um deus eventualmente se manifestasse, mas jamais a ela, uma vez que ela não tem (mais) olhos de ver deuses. Conquanto seu operador eventualmente...

Quanto a uma teologia sem Deus – I B

A segunda parte da primeira questão fundamental da conferência de Tillich parece dirigida a um destinatário burguês, ocidental, secularizado até à beira do quase-ateísmo pragmático adquirido, porque a sua leitura pressupõe uma realidade desse tipo, e ela não parece coincidir com a geopolítica ocidental. Eu chegaria a dizer que Tillich fala para o público universitário, seu contexto sócio-econômico polêmico-apologético. Contudo, uma vez que mais adiante, classifica “boa parte do Protestantismo” como “uma associação de clubes morais”, e isso, “devido, precisamente, a que perdeu sua base sacramental” (p. 107, grifo meu), talvez Tillich esteja mesmo tomando até mais do que a sociedade, incluindo aí alguma parte do “protestantismo secularizado” como representação contemporânea de alguma coisa como “a assim chamada linguagem da teologia-sem-Deus” (p. 96) ou “teologia da linguagem-sem-Deus” (p. 98).

Preocupado com o fato de que o teólogo secular, levando muito a sério “a ameaça do oráculo: ‘Deus está morto’” (p. 99), termina por

recusar-se a conceder pertinência eidética à história das religiões, como eventualmente o faria com a da astrologia e da magia, Tillich postula a atitude do teólogo que aprova e aceita seriamente o tema do significado da história das religiões para o teólogo sistemático diante da teologia “sem Deus”. Ele “tem que assumir que a religião, como uma estrutura de símbolos intuitivos e ativos (...), tem a permanente necessidade de algo”. A seguir, deve, esse mesmo teólogo, afiançar que “o espírito requer corporizar-se a fim de converter-se em algo concreto e efetivo”. Com isso, Tillich considera oportuno, então, afirmar, que “a Sacralidade, o Último, ou a Palavra, se encontram dentro do domínio da secularidade”. Com essa afirmação, Tillich raciocina, apologeticamente: “mas para poder afirmar que algo está dentro de outra coisa, deve ao menos, existir uma possibilidade de estar fora dessa coisa” (cf. p. 99-100).

Bem, ou muito me engano, ou Tillich imagina estar falando a pessoas que raciocinam como devem raciocinar os domésticos – a Divinity School da Universidade de Chicago. Esse é o contexto pragmático da conferência. Em que pese o fato de o destinatário-alvo de sua polêmica consistir na “sociedade secularizada”, os ouvintes concretos que tem diante de si são os legítimos representantes das duas teologias pressupostas na sua prédica – a “clássico-metafísica” e a “secular”. Talvez isso possa explicar o tipo de argumento a que Tillich recorre para tentar confrontar uma teologia eventualmente sem Deus. Estou, contudo, em condições de afirmar que, até onde posso imaginar, essa série de orientações resulta inapropriada. Inapropriada para os teólogos “clássico-metafísicos”, porque o “Sagrado” que eles articulam em suas respectivas teologias (homiléticas) possui uma consistência muito mais ontologicamente firme do que esse esboço de silogismo fideísta que Tillich propõe. E igualmente inapropriada para, agora, um eventual “teólogo secular”, porque a compreensão que esse teólogo eventualmente teria do construto final dessa manobra retórico-racionalizadora é um simulacro de “Deus”, e quero crer que a cartilha metodológico-teológico dessa teologia tenha como primeiro axioma a leitura semanal de Feuerbach. Ou será se Tillich sabe que, afinal, os “teólogos” seculares são, no frigar dos ovos, bons trapaceiros?

Tillich pretende ilustrar o ponto anterior através do caso mais “popular” da afirmação dos reformadores quanto ao fato de que “todos os

dias são o Dia do Senhor”. Tal afirmação, argumenta, só faz sentido na medida em que haja, anteriormente e como condição de sua possibilidade, a afirmação de um Dia do Senhor (p. 100). Com uma tal ilustração, Tillich não apenas considera ter esclarecido aquele ponto eventualmente difícil, mas ter justificado convenientemente a sua assertiva da necessidade sine qua non de uma teologia que articule a “linguagem-sobre-Deus”: “isto é o que faz tão necessária uma linguagem-sobre-Deus, por mais a-tradicional que seja. Ela possibilita uma declaração séria a respeito da história das religiões” (cf. p. 100).

Quanto ao exemplo dos reformadores, bem, aquele certo Dia do Senhor constitui um dado concreto da tradição. Nem sequer se pode identificar univocamente a expressão bíblica com a prática cristã. Em termos históricos, o “sábado” tornou-se “domingo”, de modo que sequer a tradição repousa sobre alguma forma histórico-antropológica de hierofania, senão sobre a alteração político-religiosa de uma tradição mais antiga, agora num contexto culturalmente renovado. Como saltar da constatação de que, com o “Dia do Senhor”, está-se diante de uma questão puramente cultural, de uma “sacralidade administrada”, para, daí, constituir-se um fundamento metafísico que seja dialogalmente pertinente para a crítica da teologia secular? O transbordamento desse Dia do Senhor por sobre todos os dias – agora “D”ele – resulta justamente no contrário, porque põe à mostra que a “sacralidade” consiste, culturalmente, num recorte topográfico, que, quando suprimido, leva consigo aquela noção antitética de sagrado, que somente pode ser manejada diante de seu oposto – profano. Ora, onde foi parar o elemento profano, quando os reformadores transformaram todos os dias em Dia(s) do Senhor? Desapareceu? Não. Antes, emergiu desde dentro do próprio gesto de afastamento dele, porque, onde o profano não está, o sagrado não está – essa é a primeira lição do Tratado de História das Religiões. E, se o sagrado não está, o que está? O sacrilégio retórico da ostentação do “Sagrado”, aliado à sua pretensa universalização radical, à sua total absorção do “mundo”, resultou na “secularização”. Como Tillich imagina poder utilizar o precipitado gesto alquímico protestante par excellence, a secularização – consequência da completa noologização sacramental do mundo (os ídolos protestantes são noológicos!) –, para enfrentar, com ela, ela mesma?

Considero-me em posição de sugerir que o termo “sagrado” seja tomado, na teologia – com o que postulo, de forma incipiente, provisória, incompleta, imatura, uma teologia pós-metafísica –, não como referência a um Inefável, que a teologia manteria como um elemento exterior ao sistema, mas como referência à tradução político-social das experiências psico-antropológicas humanas, eventualmente promotoras de sistemas religiosos que se tornam históricos e tradicionais, sejam “arcaicos”, “ocidentais” ou “orientais”. Com um tal paradigma teórico-metodológico, não se suprime a noção de “sagrado”, assumida pela Fenomenologia da Religião, nem de “Sagrado”, tão caro à teologia clássico-metafísica e à política, e assim assumida pela experiência mítico-mística humana. Quanto à primeira noção, religioso-fenomenológica, ela comporia os discursos críticos da teologia pós-metafísica, e, eventualmente, mesmo as representações mítico-míticas da experiência de indivíduos ou grupos de indivíduos esclarecidos científico-humanisticamente. O segundo termo, “Sagrado”, constituiria uma reserva estético-epistemológica – uma vez que não se poderia, dados os termos pressuposicionais da secularidade moderna ocidental, representar qualquer papel heurístico-epistemológico – aberta. Digo aberta, e apontaria para um exemplo concreto, dentro da obra de Edgar Morin, que poderia até ser considerado, depois de uma série de “saltos” retóricos, um tipo excêntrico do “teólogo secular” que Tillich pressupõe enfrentar. Edgar Morin talvez aceitasse a provocação, mas apenas em termos complexos, claro.

Gostaria de recorrer a um argumento, quase um exemplo, de como se podem articular os conceitos abertos de “sagrado”, recorrendo a Edgar Morin. Desnecessário seria dizer que não se trata de recorrer à opinião de um “teólogo”, coisa que Edgar Morin obviamente não é, nem postula ser. Meu argumento consiste em explicitar da fala de Morin, momentos retóricos em que as materializações discursivas relacionadas ao “sagrado” são apontadas. Primeiramente, recordo o fato de que Edgar Morin, discorrendo acerca da origem e da história do Universo, recorrendo heurísticamente à teoria astrofísica do Big Bang, tomando como “acontecimento” histórico esse singular “evento” cósmico, não se furta a especular a respeito da necessária pergunta pelo momento anterior a esse, e à condição da existência, e do “existente”, anteriormente a essa singularidade. Sua formulação não poderia ser mais apro-

priada: o Inefável. Em todo caso, o (por minha conta) Inespeculável. Por exemplo: “Este Cosmo nasce do inconcebível, está fundado sobre o insondável” [17] .

Em seguida, transcrevo um relativamente longo trecho de O Método 2 – a vida da vida:

Para conceber a ecologia das idéias, importa, em primeiro lugar, conferir muito mais autonomia às teorias, ideologias, mitos, deuses, e considerá-los como seres noológicos dispondo de certas propriedades da existência viva (...). Nesse sentido, as ideologias, mitos, deuses deixam de aparecer como ‘produtos’ fabricados pelo espírito humano e pela cultura. Tornam-se entidades alimentadas de vida pelo espírito humano e pela cultura, e constituem assim o seu ecossistema co-organizador e co-produtor.

Os deuses são, nos seus aspectos biomórficos e antropomórficos, os seres-de-espírito mais acabados. Os deuses provêm certamente de projeções imaginárias dos humanos; são certamente substâncias ectoplásmicas segregadas por uma comunidade de crentes no seio de uma cultura. Mas essa substância ectoplásmica autonomiza-se, auto-ativa-se e dita suas vontades aos espíritos/cérebros de que provém. Assim, estabelece-se um circuito auto-ecológico no qual a comunidade de crença e de fé dos espíritos/cérebros constitui o ecossistema dos deuses (...) Assim, uma cultura é o ecossistema dos seus deuses e dos seus mitos, e esses deuses e mitos extraem dos nossos espíritos/cérebros o alimento vital (p. 103).

Finalmente, uma última citação, agora de O Método 5 – a humanidade da humanidade: “não são apenas os homens que guerreiam por deuses e religiões, são, ao mesmo tempo, os deuses e as religiões que guerreiam através dos homens” (p. 45). Uma aproximação apressada e desavisada ao conjunto de tais pronunciamentos de Edgar Morin produziria um grande equívoco. É preciso tomar cada qual no contexto discursivo do próprio Morin. Quando ele “especula” a presença-existência de um Inefável anterior ao Big Bang, ele não está aproveitando-se de uma brecha da astrofísica moderna para, aí, inserir seu demiurgo. Absolutamente. O que Morin está fazendo é confessando que, aí, chega-se ao

“limite” humano – pelo menos por enquanto. Morin faz uma concessão aberta – talvez as intuições profundas das religiões não sejam de todo infundadas. Talvez, para além – ou aquém, afinal – do Universo e de sua história haja alguma coisa. Se o Universo é histórico, é mesmo forçoso admitir que haja. Seja como for, isso é Inefável, Inverificável, Inescrutável, Inespeculável. Qualquer tentativa de “manipular-se” apologeticamente essa “brecha” da “ciência”, em benefício de apontar para “Deus” deixa evidente a pobreza – senão o ridículo – das argumentações cripto-ontológicas. Segundo minha opinião, esse primeiro momento de Edgar Morin aponta para limites humanos. Tais limites salvaguardam-nos de uma tomada de posição simploriamente ateísta, tanto quanto de uma posição igualmente simplória, mas, dessa vez, teísta. De um ponto de vista epistemologicamente secular – complexamente científico-humanístico –, não se pode nem ser “teísta” (ou equivalente metafísico) nem ateísta. Aí só se pode saber o que pode ser sabido.

Se, por um lado, Morin não quer dizer que haja (um) Deus por trás do Universo (este seria um Cosmo sem um Deus genésico, sem centro, sem Lei a priori e sem eternidade [cf. Edgar Morin, *La Relación Ántropo-bio-cósmica*]), Morin, contudo, fala abertamente em deuses. Sua última afirmação chega a ser surpreendente. Ele fala de deuses como de “sujeitos”. Mais do que isso, fala que deuses provocam-nos à guerra, dominam-nos. Edgar Morin teria se convertido à teologia metafísica neoplatônico-cristã? Não. Edgar Morin expressa-se a partir de seu conceito de noosfera, o ecossistema noológico das idéias humanas. A sua segunda formulação consiste numa apresentação sucinta do conceito. Em termos muito simples, a ecosfera física, gera a biosfera viva, que, por sua vez, por um lado, nutre-se da ecosfera, para manter-se “viva”, e, por outro, gera a sociosfera antropológica, a qual, por sua vez, por um lado, nutre-se dos níveis ecossistêmicos anteriores para manter-se “viva”, e, por outro lado, gera a noosfera noológica, que, por sua vez, nutre-se do ecossistema sociológico, para manter-se “viva”. Nos termos de *O Método*, de Edgar Morin, as idéias – entre elas, os deuses – são seres-de-espírito, formas noológicas criadas pelos seres humanos, com as quais eles se relacionam dialogalmente, utilizando-se delas, e sendo por elas utilizadas. Todos os níveis ecossistêmicos compõem o “real”. O “real” também é noológico. Os “deuses” são noologicamente reais.

Desse modo, Edgar Morin pode falar em deuses sem que, com isso, esteja movimentando-se num paradigma metafísico. Diferentemente de Tillich, que quando usa o termo “Sagrado”, finda por referir-se, ainda que com todas as reservas registradas em Dinâmica da Fé, por exemplo, a um Ser teológico-ontológico, inadmissível, nesses termos propositivo-fideístas, às Ciências Humanas. Ao contrário dele, Morin recorre ao conceito de noologia, extraído de Teilhard de Chardin, para referir-se de uma maneira absolutamente revolucionária, é verdade, àquelas mesmas grandezas que, sem instrumental epistemológico também suficientemente refinado, Feuerbach classificara – contudo, já acertadamente – de hipóstase antropológica, e, Freud, de neurose. A superioridade do paradigma conceitual de Edgar Morin, comparativamente aos de Feuerbach e Freud, reside no fato de que Edgar Morin não recalca as críticas do século XIX, nem as endossa simplesmente, mas, com elas, e contra elas, por meio delas, e superando-as, mantém a superação da metafísica presente naqueles postulados pioneiros, mas resolve – é meu juízo – a questão das interferências concretas de tais hipóstases e neuroses na vida humana. Porque tais hipóstases neuróticas não se tornam fantasmas impalpáveis: verdadeiros incubi e sucubi, segundo Edgar Morin, os deuses – como de resto todas as formas noológicas –, retroagem recursivamente sobre seu ecossistema psico-antropo-sociológico, nutrindo-se aí e daí.

Talvez eu esteja laborando em equívoco primário. Difícil um diagnóstico preciso. Se me consulto com um clínico metafísico, certamente me prescreverá escalda-pés e compressas frias na cabeça. Uma vez que uma teologia pós-metafísica não está dada, e sua possibilidade epistemológica somente começa a ser timidamente esboçada, a solução é enfrentar o risco. Quero, contudo, crer que a plataforma operacional para uma teologia pós-metafísica, nem teísta, nem ateuista, e rigorosamente adaptada às exigências e implicações das Ciências Humanas, constitui-se por – pelo menos – duas obras fundamentais do século XX, que, cada uma a seu tempo, representariam, de certo modo, o conjunto da obra de seus respectivos propugnadores: Tratado de História das Religiões, de Mircea Eliade – Fenomenologia da Religião –, e os seis volumes de O Método, de Edgar Morin – Pensamento Complexo. Se uma tal re-fundação da teologia for levada a sério, e a bom termo, penso que a história das religiões terá, efetivamente, uma enorme influência sobre

a teologia, como o parece ter querido Paul Tillich naquela sua última conferência pública, naquela sua última chance, que de fato teve, e se de fato o quis.

De uma teologia filiada à história das religiões – II A

Passo, agora, à segunda parte da conferência de Tillich – escrevo, agora, naquele que seria seu aniversário. Eliade viu como “significativo (e acaso simbólico)” que a última conferência pública de Tillich versasse justamente sobre sua especialidade, História (como Fenomenologia) das Religiões. Sinto-me justificado em considerar igualmente simbólico – para mim – que escreva o presente ensaio no aniversário de Tillich.

É aqui que Tillich esboçará sua aproximação dinâmico-tipológica a uma teologia seriamente interessada no diálogo com a história das religiões. Mas tem coisas a dizer antes que chegue a tanto. E Tillich começa por denunciar que a consideração – tanto judaica quanto cristã – da exclusividade de validade eidética das suas respectivas religiões carece de fundamento inclusive histórico-traditivo, uma vez que ambas teriam sido inextricavelmente influenciadas pelas religiões de seus conquistadores e conquistados (p. 102). Diante da denúncia, Tillich declara a necessidade de equilíbrio entre “a valorização positiva da revelação universal e a crítica”. Chamo a atenção para o termo “revelação”, conforme aí empregado. Deve-se procurar saber em que sentido Tillich o está empregando.

Há algo de hegeliano no olhar de Tillich. Logo a seguir, ele refere-se, bastante nostalgicamente, e é muito compreensível, a seu “próprio período formativo”, e a seu contato com a Escola de História das Religiões. Segundo seu testemunho, aprendera, aí, a tomar, numa única visada hegeliana, o desenvolvimento das “motivações universais”, partindo da Ásia Menor e do Mediterrâneo, consignando-se no Gênesis, perpassando-se pelo “existencialismo helênico” e pela “escatologia persa”, consubstanciando-se nas últimas porções da Bíblia Hebraica e no Novo Testamento. Segundo a aproximação hegeliana de Tillich à história das religiões – percebe-se o afunilamento cristão de sua narrativa –, “toda a história das religiões produziu símbolos de figuras salvadoras que logo estruturaram a visão neotestamentária de Jesus e sua obra” (p. 103). Ter-se-ia tratado, afirma, de um longo processo histórico-traditivo – de

um kairós, chega a ser dito – que teria proporcionado a “aparição de Jesus como o Cristo”.

Sou forçado a afirmar que, nos termos em que Tillich se expressa, a sua interpretação da história das religiões da Ásia Menor e do Mediterrâneo faz delas matrizes culturais do “cristianismo”, interpretação, a rigor, muito mais antiga, uma vez que uma aproximação histórico-alegórica já se havia esboçado mesmo antes do período neotestamentário, pelos judeus helênicos responsáveis pela tradução e reorganização dos “rolos sagrados”, processo que se consubstanciaria na Septuaginta como hermenêutica político-religiosa. Tillich permanece afinado com essa corrente. Devo me perguntar se uma posição hegeliana tão assentada não impõe à teologia que é proposta um caráter fechado, já de saída tão previamente configurado que resulta retórica qualquer tentativa de crítica. Em que sentido é possível assumir passivamente a tradição para cujo esforço muito contribui Gadamer, é verdade, mas Karl-Otto Apel pretende ultrapassá-lo nesse ponto, como plataforma de ensaio crítico? Certamente não num sentido que seja adequado às Ciências Humanas. Além do mais, o tipo de argumento que sustenta essas últimas declarações de Tillich deveria levá-lo a considerar o secularismo como resultado desse mesmo kairós, uma vez que o secularismo é consequência histórica da crítica protestante aos fundamentos político-teológicos da tradição cristã com que Lutero se depara. Por que, então, Tillich pára justamente onde a tradição pára? Não será porque a tradição já lhe chega previamente configurada, e, agora, quando vai abrir-se mais “dialogalmente” com a história das religiões, ainda o faz riscando limites configurativos no chão? O gesto recorda aquele das magias simpáticas, em que se traça um círculo no chão, a giz ou com sal, e, assim, situando-se dentro dele, protegido se “está” dos perigosos poderes situados do outro lado. Com um tipo de movimento dessa natureza, Tillich não vai tirar o pé de onde está, e o máximo que fará será convencer-se de que o “cristianismo” fará bem em receber, em sua casa, as religiões que, até então, ele teria considerado perversões e nulidades eidéticas. No entanto, dever-se-ia esperar um movimento mais brusco, mais radical, mais subversivo, da parte de Tillich, se ele realmente pretende romper com os vícios epistemológicos da teologia clássico-metafísica – e, conforme ele mesmo

denuncia, exclusivista – rumo a uma teologia que aprove e leve a sério o tema de sua própria conferência.

Tillich passa, então, a indicar três abordagens da teologia moderna ao tema da história das religiões (p. 104-106). Inicia a série por meio da referência ao Iluminismo do século XVIII como um *kairós* dentro da história das religiões, consignada em *A Religião Dentro dos Limites da Razão Pura*, de Kant. Tratar-se-ia, essa, da “primeira questão que confronta uma teologia da história de Israel e da Igreja Cristã” – a história da salvação –, ressalvada a observação de que “nada discriminaria a história das religiões da salvação, ou da revelação, senão que se tem de buscar esses momentos simbólicos” (p. 104). Difícil não perguntar por que o Iluminismo pode ser tomado como um *kairós*, ao passo que o secularismo, que lhe é tributário, não. Fica claro que mesmo a leitura hegeliana que Tillich recebe da tradição consiste em preferências aproximativas a temas de interesse, recortes político-teológicos de certas linhas de força atuantes, sim, na história, mas que não a encerram, nem a sintetizam. É somente com o recurso à desconsideração de inúmeros outros elementos dessa mesma história, que uma abordagem no estilo de uma filosofia da história – a rigor, uma pretensão de teleologia metafísica da história, de orientação teológica da história – pode converter-se em seu fundamento teológico.

O segundo ponto que Tillich desenvolve apresenta uma segunda postura em relação ao contato entre a teologia e a história das religiões (p. 104-106). Trata-se da filosofia da história, de Hegel, para quem, segundo Tillich, o cristianismo possui um status de “religião revelada”, que seria negado às demais religiões, às quais caberia, apenas, uma condição de “incorporadas” e “assimiladas” à fé cristã, sob risco de desintegração de sua procedência eidética.

Finalmente (p. 106), Tillich menciona, brevemente, a posição de Teilhard de Chardin, “que destaca o desenvolvimento de uma consciência universal e centrada na divindade, que seja basicamente cristã”. Está aí esboçado o projeto – que Vattimo dá seqüência, ainda que sob outra plataforma teológico-filosófica – de universalização do cristianismo como catalisador “dos elementos espirituais de futuro”.

Tendo atrás de si as três abordagens, inicia, então, a apresentação de sua própria perspectiva (p. 106-113), que classifica como “dinâmico-

tipológica”. Tillich esboçará – talvez de forma excessivamente breve – o que chamará de A Religião do Espírito Concreto (p. 108). Chega a ela por meio de três elementos. Primeiro, o pressuposto teórico-metodológico da Fenomenologia da Religião – “a experiência da sacralidade dentro da finitude é a base religiosa universal”. É nesse momento que Tillich faz aquele comentário a respeito do fato de que, sem o elemento sacramental pressuposto, uma religião tende a converter-se numa “associação de clubes morais, como o é boa parte do Protestantismo” (p. 107). Já tive oportunidade de considerar o fato de que Tillich utiliza-se do pressuposto religioso-fenomenológico, mas “à moda teológica”, saltando sobre o caráter científico-humanístico da Fenomenologia da Religião, e cooptando-a ao interesse da teologia (ontológico-metafísica) em manejar um discurso sobre o “Sagrado”, que lhe pareça razoavelmente adequado ao “espírito do homem moderno”.

O segundo elemento, Tillich aponta-o como “a tendência crítica contra a demonização do sacramental” (p. 107). Interessa-lhe acentuar o modelo místico dessa crítica, segundo o qual não se pode “conformar-se com as expressões concretas do Último, da Sacralidade, e dAquele que o transcende”. Tillich aqui revisita suas declarações a respeito do caráter simbólico da fé e do risco de idolatria que decorre da imprecisão conceitual e litúrgica da confusão acrítica entre a concretização provisória do “Sagrado” e o “Sagrado” em si – “Deus é símbolo para Deus”, segundo sua famosa fórmula. Não se perca de vista que se está diante de uma pressuposição metafísica – mitigada, é verdade, mas não por isso menos ontológica.

O terceiro elemento é o “ético ou profético”: “aqui se questiona a sacramentalidade por causa de suas conseqüências demoníacas tais como a negação da justiça em nome da santidade” (p. 107).

Segundo Tillich julga, não se poderia identificar com nenhuma das religiões atuais, nem mesmo com o “cristianismo”, essa sua formulação teórica d’A Religião do Espírito Concreto (p. 108). Contudo, não se furta a “perceber” – “logicamente, em minha qualidade de teólogo protestante” (p. 108) – seu esboço na “doutrina paulina do Espírito”. Vislumbrar-se-iam ali “os elementos fundamentais”: a união do elemento extático e o racional, bem como o entrelaçamento do “êxtase”, do agape e da gnosis. E Tillich precisa: “se trata disso, um conheci-

mento, não a desordem nem o caos” (p. 108-109). Sim, naturalmente, “conhecimento”. Com o que não resta dúvida quanto ao encantamento de Tillich diante de uma teologia metafísica, condição insuperável para que seja tratada “a gnosis, o conhecimento de Deus”, como “conhecimento”. Certamente que, sob o juízo de Tillich, um tal conhecimento corresponderia ao que ele classificara como o elemento “racional”, que se fazia acompanhar ao elemento extático, na doutrina paulina. Edgar Morin – e eu o acompanho – faria uma severa ressalva: “racional”, não, “racionalizador”. A diferença consiste no fato de que o primeiro é científico-humanisticamente crítico, ao passo que o segundo consiste num desenvolvimento fechado em sua própria lógica. O primeiro é aberto. O segundo, fechado.

Não, essa “teologia” não aceita e aprova seriamente a história das religiões. Ela a racionaliza em benefício do status quo da teologia metafísica. Há alguma coisa de tamisação nesse processo, o ouro sendo recolhido das águas da história, e (surpresa?) quando se olha bem de perto a pepita, eis que ela é justamente aquela feito de cujo material um anel enfeita o dedo teológico. Tillich ficará a meio termo? Assim não chegará a agradar aos metafísicos inveterados, porque permite uma contaminação da verdade pela cultura, e nem chegará a agradar aos críticos da metafísica, a mim, por exemplo, dado o caráter comprometidamente tradicional de sua conferência.

Tillich tem em vista um projeto teológico-religioso que se materializa “em todos os aspectos da luta contra a resistência demoníaca da base sacramental e a distorção diabólica e secularista da crítica dessa base” (p. 109). Assim, se por um lado A Religião do Espírito Concreto não se identifica com nenhuma religião concreta, por outro lado, “se produz, de maneira fragmentária, em muitos momentos da história das religiões” (p. 109). A consequência não se faz demorar: “podemos contemplar toda a história das religiões, neste sentido, como uma luta em prol d’A Religião do Espírito Concreto”. Tillich está operando sua análise através do modelo conceitual de “igreja espiritual” e “igreja concreta” próprio do protestantismo histórico. A “igreja de Cristo” não se identifica, aí, com as “igrejas concretas”. Não é interior a elas, nem exterior a elas, ainda que seja tanto interior quanto exterior às mesmas. É que a “igreja de Cristo” constitui-se dos “salvos”, que podem estar tanto dentro como

fora das “igrejas locais”. Tillich apenas adapta o modelo. E, para que não reste dúvida de sua metaposição metafísica, eis seu arremate: “uma luta de Deus desde a religião e contra ela” (p. 109).

Cui prodest? Julgue-se pelo que se segue: “e esta expressão (a luta de Deus desde a religião e contra ela) se pode converter na chave para compreender a (de outra maneira extremamente caótica ou pelo menos aparentemente caótica) história das religiões” (p. 109). Tillich pressupõe que um recorte interpretativo, metafísico, que a seu tempo constitui ele mesmo um momento da história das religiões, tenha a prerrogativa de transformar-se em chave hermenêutica. Naturalmente que uma tal atitude é concebível – com a imposição de que a história das religiões seja lida não apenas por meio de um recorte parcial dela, mas por meio de uma retroprojeção teleológica que, a rigor, constitui tão somente uma cristalização racionalizadora e racionalizante de um programa político-religioso incidental, mesmo em relação a esse recorte eleito como critério epistemológico.

Não? Sim. Ao menos é o que se torna cada vez mais insofismável, quanto mais com o recurso a uma afirmação do tipo: “como cristãos vemos a vitória decisiva nesta luta na aparição de Jesus como o Cristo” (p. 110), já que “nosso critério, como cristãos, se encontra no acontecimento da cruz”. Sim, é verdade que o que há de simbólico nessa cruz cristã “também ocorre, de modo fragmentário, em outros lugares, em outros momentos, e tem sucedido e sucederá ainda quando estes não estão conectados histórica ou empiricamente com a cruz” (p. 110), mas o fato é que, para os cristãos, a “vitória” é o Cristo, e o Cristo da cruz.

Ora, e como se pode saltar da história das religiões, da qual, com efeito, o Cristo da cruz e a cruz do Cristo fazem parte, mas não como dados imediatos, senão como construções polêmico-apologéticas, finalmente consubstanciadas numa doutrina politicamente sustentada – à custa do recalque histórico de inúmeras outras expressões (menos legítimas do ponto de vista da história das religiões?, ou apenas inapropriadas para a metodologia de assumir o “sentido” [?] da história das religiões por meio de um recorte ideológico anacrônico, final, retroprojetado desde as fontes ecológicas das vicissitudes históricas?) – para a adesão a uma tal doutrina dita e auto-assumida como “metafísica”? Tillich quer considerar que uma abordagem cristológica de “um antigo sím-

bolo do Cristo, *Christus Victor* (...) pode livra-nos de muitas das vias mortas às quais a discussão do dogma cristão levou as igrejas cristãs desde seu começo mesmo” (p. 110). Tillich esquece – não sabe? – que a interpretação de um evento que não possui, em si mesmo, sentido metafísico, senão que pode chegar a ter agregado a si inúmeros sentidos metafísicos concorrentes – como de fato sucedeu, até que Nicéia impusesse sua interpretação – jamais pode ser superada, senão por meio da aceitação passiva, logo, acrítica, ou a imposição heterônoma, logo violenta, de uma interpretação metafísica, e que, no conjunto, o resultado constitui uma falsa realidade, na melhor das hipóteses – e não é esse, contudo, o caso, na “cristologia”? – uma “conta de chegada”, de modo que jamais se prestaria a fundamento para uma reflexão do fenômeno histórico de base, nos termos das Ciências Humanas? Bem, se é verdade o que conta John Dourley sobre o fato de que Tillich, já no final de sua produção teológica, sentiu-se sensível à crítica de seu colega em Harvard, Cantwell Smith, a respeito do “confinamento de seus esforços teológicos ao âmbito cristão como forma de um isolacionismo próprio da mentalidade de gueto” [18], devo confessar que a impressão que tenho é que Tillich tão somente desejou ampliar sua base de legitimação. Não há, até quase o final da segunda parte da conferência, qualquer real interesse pela história das religiões senão naquilo em que ela poderia servir a uma retórica supostamente desprovincializada. Mas o provincialismo teológico não se reduz à referência ou não a outras expressões também teológicas, mas à conformação destas aos interesses apologéticos do teólogo.

Certo, Tillich não produz um monstro maior do que aquele em que se constitui a teologia cristã, de que se faz tributário até as suas fontes neoplatônicas. Minha frustração fica, contudo, por conta do fato de que eu realmente esperava que um teólogo que aprove e leve a sério o tema da conferência tenha mais interesses do que a ampliação da plataforma retórica de sua fé. Interessava-me, realmente, ver Tillich trazer o próprio tema da fé para dentro do *speculum* científico-humanista e tratá-lo de acordo com as aproximações levadas a termo por Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Marx, Freud, não necessariamente repetindo-os, mas ultrapassando-os, sem, contudo, recalá-los. Para Tillich, para a conferência de Tillich, o século XIX simplesmente nunca existiu. A

meu ver, para constituir-se como discurso socialmente relevante – e não socialmente relevante para si mesma, legitimadora de práticas e de estruturas, de doutrinas e de modelos de racionalização provinciana –, a teologia tem de urgentemente abrir mão de seu espírito neoplatônico-metafísico, aliando-se inegociavelmente à plataforma epistemológica das Ciências Humanas. E, cá entre nós, um sopro mais forte das abordagens científico-humanistas à conferência de Tillich, e ela revela-se em todo o seu provincialismo ainda constitutivo.

Do sagrado e do profano e sua relação com a história das religiões – II B

Tillich reserva um último ponto para o encerramento da segunda parte da conferência (p. 110-113). Mais uma vez, ele retorna ao elemento teórico-metodológico da Fenomenologia da Religião de Mircea Eliade: a distinção morfológico-estrutural entre sagrado e profano.

Tillich começa sua peroratio indicando para a relação inter-constitutiva do “religioso” e do “secular” (p. 110-111). Daí, avança para os conceitos pertinentes da Fenomenologia da Religião – sagrado e profano. A ponte se dá pela argumentação de que a sacralidade permite, ao mesmo tempo, tanto a demonização como a secularização, aspectos a que Tillich já fizera referência anteriormente, quando, desde uma metaposição metafísica, falava – como agora, mais uma vez, fala – da “luta de Deus contra a religião como uma batalha contra as implicações demoníacas da religião” (p. 111). Tendo chegado, agora, ao binômio religioso-fenomenológico sagrado e profano, e articulando o conceito deste último termo a partir do sentido de “o que está diante das portas do santuário”, liga-o ao conceito de “secular”, anteriormente sacado, dizendo-o “o que pertence ao mundo”. Assim, o “secular” torna-se o “profano”, ao passo que, deduz-se, o “religioso” resulta permanecendo “sagrado”. A inserção do fiel no mundo profano ou secular leva à perda do “extático e misterioso temor à Sacralidade”, ao mesmo tempo em que o joga “no mundo das estruturas racionais ordinárias”. Segundo sua afirmação, não se pode, contudo, pretender “preservar” o fiel do contato com o profano e o secular, porque “a secularidade é a racionalidade, e está última deve julgar a irracionalidade da Sacralidade, deve julgar sua demonização” (p. 111).

Um novo movimento de Tillich é revelador. Essa secularidade, afirma, “implica no moral, no legal, no cognoscitivo e no estético”. Uma vez que “a consagração que a sacralidade confere à vida é, ao mesmo tempo, a representação dos direitos intrínsecos à bondade, à justiça, à verdade e à beleza”, resulta que “a secularização, levada a cabo dentro de um contexto assim, constitui uma libertação” (cf. p. 111).

Tillich avança. Os profetas “foram os precursores da secularidade”. A sacralidade teria se convertido progressivamente “no moralmente bom ou filosoficamente verdadeiro, e, mais tarde, no cientificamente verdadeiro ou esteticamente expressivo”. Ou seja, a sacralidade, convertendo-se em “ética e moral, em conhecimento e em estética”, seculariza-se. Secularizando-se, converte-se, agora, “numa vacuidade”. Chega a demonizar-se, e isso em um nível ainda pior do que o risco da sacralidade de demonizar-se. Solução? Tillich a chama de teonomia – “o objetivo intrínseco da história das religiões” (p. 112). Numa afirmação dessa envergadura, reúnem-se Platão e Hegel – a teonomia (neoplatonismo) encarna o objetivo intrínseco da história das religiões (hegelianismo): “se as forças autônomas do conhecimento, da estética, e da lei e da moral apontam para o significado último da vida, existe teonomia” (p. 112). Não é que a teonomia há de concretizar-se historicamente n’A Religião do Espírito Concreto, senão que “seu cumprimento é escatológico” (p. 113).

Minha análise dessa sessão da segunda parte da conferência de Tillich é a seguinte. Tillich pressupõe que haja uma distinção eidética entre a secularidade, de um lado, constituída, a seu tempo, pelos elementos ético e moral, cognoscitivo e estético, e, de outro lado, a sacralidade. Gostaria de fazer uma afirmação que consideraria corretiva. A vida humana materializa-se em três dimensões teleológico-antropológicas: a pragmática política, a pragmática heurística e a pragmática estética. Não se trata de uma dimensão da secularidade comparativamente à sacralidade. Trata-se do *modus operandi* da consciência humana – teleológica –, que sobredetermina cada *modus faciendi* concreto da espécie *Homo sapiens sapiens*. Devem ser alocadas na câmara pragmática política, na forma de hipônimos, a ética e a moral. O que Tillich designa por elemento cognoscitivo da secularidade, adquire maior funcionalidade quando identificada com a pragmática heurística, e o elemento estético,

quando convertido em pragmática estética. Não se trata de “elementos” da secularidade, como se, ao lado deles, houvesse outros. As pragmáticas política, heurística e estética sobredeterminam todos os pensamentos, atitudes e ações humanas, porque se definem teleologicamente. Nada está fora de sua sobredeterminação. Assim, quando Tillich pretende, como mencionei, que a sacralidade alimente ideais de bondade, justiça, verdade e beleza, nada mais faz que recorrer, sob a forma de novos nomes, àquelas mesmas câmaras pragmáticas sobredeterminantes das expressões vivenciais humanas. Bondade e justiça são hipônimos da pragmática política, verdade é um hipônimo da pragmática heurística, enquanto a beleza insere-se no campo da pragmática estética. Não se trata de duas séries de “elementos”, uma operada pela secularidade, e, outra, operada pela sacralidade. Trata-se, em ambos os casos, de hipônimos psico-antropológicos da expressão pragmática teleológica da consciência humana.

Em termos pragmáticos, não há diferença entre uma atividade venatória (caça) e uma indiciária (exegese histórico-crítica) – pragmáticas heurísticas. Ou entre a Missa do Galo e a parada de 7 de setembro – pragmáticas políticas. Ou, ainda, entre a contemplação mística de um São João da Cruz e a contemplação do pôr-do-sol em Fernando de Noronha – pragmáticas estéticas. Em termos pragmáticos, o que o próprio Tillich tem classificado como “experiência do sagrado” – a manifestação à consciência humana, do que lhe toca da expressão do sentido último da vida – constitui uma experiência estética. E ela nada tem de necessariamente religiosa. A “religião” não é uma categoria pragmática independente. O termo “religião” constitui um conjunto operacional retórico, onde cabem inúmeras expressões, características, cada uma, de uma determinada teleologia pragmática. A leitura da Bíblia, por exemplo. Como atividade descontextualizada, pode-se tomá-la como uma atividade própria da religião, ou seja, a leitura da Bíblia, quando encenada no contexto do mito cristão. No entanto, independentemente de estar inserida no mito cristão, ora lê-se a Escritura por conta de momentos pessoais de devoção mística (pragmática estética), ora por conta da inserção em grupos de catequese (pragmática política), e, ainda, ora por conta de um interesse pela compreensão histórico-social do sentido de uma determinada afirmação posta na boca de Jesus (prag-

mática heurística), por exemplo. Enquanto a pragmática estética tende, na religião, a fundamentar o mito no qual o fiel encontra-se inserido por sua inserção política na comunidade de fé (pragmática política), que por sua vez tende à manutenção do status quo do mito, o mito servindo-se da política, e a política, do mito, a pragmática heurística pode corroer desde dentro o véu mítico, exposto como ideologia tradicional, e reformular, completa ou parcialmente, a “casca” cosmovisual do sujeito religioso. Pode, inclusive, dependendo da forma como seja manejada a ferramenta heurística, substituir o “dossel” sagrado (Peter Berger), hermenêutico, por um “dossel” não-sagrado, igualmente hermenêutico.

Quer-me parecer que a experiência religiosa psicológico-pessoalista pressuposta no conceito de hierofania constitua, a rigor, uma experiência estética. O conflito entre a expressão teológica e a expressão estética, discutida por Karl-Josef Kuschel em *Os Escritores e as Escrituras* [19], quer-me parecer uma deterioração política de uma questão, a rigor, heurística. O que realmente me parece em jogo no conflito entre estética e religião é tão somente o véu mítico assumido fideístico-voluntaristicamente pelo religioso na forma de cosmovisão normativo-traditida – perpetuação da experiência estética, marmorizada pela formulação política. A meu ver, a pragmática estética sobredetermina a expressão religiosa, e, em culturas secularizadas, não controladas normativo-coercitivamente pela autoridade eclesiástica, que impõe uma cultura religiosa politicamente constituída e instituída, uma experiência estética não-religiosa chega a rivalizar com a experiência estética religiosa. No front político, representantes das duas expressões hipônimas da pragmática estética pretenderão a propriedade de direito sobre o valor estético, que, a rigor, não pertence a nenhuma das duas experiências em si, senão que é facultada a ambas por uma câmara vivencial-existencial teleológica hiperônima.

Caso Tillich permanecesse no território da Fenomenologia da Religião, o que lhe importaria a proibição do acesso a uma meta-posição metafísica, aceitaria os pressupostos ali bem assentados de que o “sagrado” não se dispõe na hierofania. As elaborações mitológicas necessárias ao sufocamento semântico da própria hierofania, Mircea Eliade já o afirmou, produz-se mediante o recurso às características de personalidade do sujeito hermenêutico, bem como da estrutura do objeto natural no

ou através do qual a hierofania produziu-se na consciência do sujeito. Nesse véu mítico político-socialmente necessário, nada é “sagrado”, senão que é tomado como tal. Mas, ainda assim, apenas na condição de a interpretação pessoal da experiência hierofânica tornar-se coletiva, e, desde aí, traditivo-normativa. As atitudes “religiosas” constituirão atitudes humanas de respeito, temor, reverência, adaptadas aos conteúdos circulantes do mito, sejam os oficiais, sejam os subversivos, assim como mesmo os conteúdos circulantes desse mito, uns e outros, a seu tempo constituirão, eles mesmos, imaginações – imagem e ação – culturais político-socialmente eficientes.

As noções de “sacralidade” e “secularidade” não estão relacionadas ao “mundo”, ao ecossistema sociológico humano. Sim, é certo que há equipamentos “religiosos” ali, funcionalmente vinculados a usos exclusivos do recorte mítico-ritualista daquela cultura. Mas tais equipamentos são o que são por conta de processos político-religiosos. Não são os equipamentos que são “sagrados”, senão que é a consciência dos sujeitos que devem assumi-los como tal, processo esse que a catequese e a inculturação se encarregam de promover. Ora, no momento em que a consciência, por qualquer razão, casual ou programática, recusa-se a aceitar a “regra” mítica oficial, o que até então é tomado como “sagrado” dissolve-se. A relação dos reformadores, e das comunidades reformadas, com as imagens da liturgia e da devoção popular católicas é um bom exemplo disso.

Um exemplo que me parece inclusive ter sido escrito nessa direção, qual seja, a de explicar porque os judeus não-crentes não criam, enquanto judeus crentes criam em Jesus como Messias, é a narrativa de João 9. Durante toda a narrativa, o cego testemunha sua cura, mas em nenhum momento tem, em Jesus, a figura do Messias, ainda que, contudo, ele o cresse e esperasse, tradicionalmente. Depois, contudo, – e isso é chave – que o cego é expulso da sinagoga, e, então, fora da tradição da sinagoga, Jesus se apresenta a ele, trava-se o diálogo hierofânico. O cego espera, sim, pelo Messias, mas não sabe se já veio, nem quem ele é. Jesus diz-lhe que é. Ele “identifica” um e outro. A “sacralidade” instaurou-se, aí, claramente por meio de uma estratégia catequética, que recorda bastante bem a tese de Jean Pierre Vernant sobre a razão pela qual os gregos criam em seus mitos: já porque os mitos constituem

narrativas racionalizadas, retoricamente elaboradas para a fé, já porque a autoridade concedida ao narrador do mito transborda em quocientes de credibilidade sobre o mito. “A fé vem pelo ouvir, e o ouvir a Palavra de Deus”. O que está escondido aí? A autoridade de quem narra a leitura, a passividade crédula – fideísta voluntarista – do ouvinte.

A teologia poderia progredir em sua inclusão social no conjunto das Ciências Humanas caso assumisse a sua condição de engendradora de alienação racionalizada. Caso concedesse admitir que tanto se movimenta no mito como o produz, poderia perguntar-se científico-humanisticamente por seu status psicológico-sociológico, e, passando, seriamente, pelo século XIX, e “ouvindo” – muito seriamente – os discursos dos fundadores incontornáveis das Ciências Humanas (Kant [o primeiro], Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Freud – para apenas citar os lugares-comuns), então estaria pronta para, nos termos da provocação de Cantwell Smith a Tillich, superar o seu provincialismo, sua psicologia de gueto, sua heurística de gueto, sua política de gueto, sua estética de gueto, e, nos termos de meu postulado de uma teologia pós-metafísica, aceitar, finalmente, depondo sob os pés da congregação humana toda síndrome de “sacerdotalismo” alienante e auto-alienante, que sob sua cabeça posto foi um céu de chumbo.

Para isso, não é preciso, insisto, abdicar do conceito de “sagrado” – uma interpretação de meu postulado que chegue a afirmá-lo laboraria em equívoco. Trata-se de, sob todos os aspectos, ter a consciência – a todo instante – de que o “sagrado” materializado não é que pode demonizar-se, é mesmo já demonizado, salvo quando reconhecido como um como se. O mito não pode ser retirado, ele tem é de ser reconhecido como tal, porque, caso contrário, esse é retirado, e outro assume seu lugar. Bultmann julgou ser possível desmitologizar a mensagem do Novo Testamento, e, desde seu mais profundo abismo, sair de lá com um querigma nas mãos. Ora, o gesto é mesmo cinematográfico, mas em absolutamente nada difere do gesto simples e político-social de uma boa senhora que acredita na mensagem do evangelho, quando ainda carregada dos mitos inextricáveis que a constituem. Ambos crêem em seus mitos. A boa senhora, bem pacificamente. Bultmann, inventando para si uma forma de tornar aceitável a loucura do Evangelho. Fideísmo voluntarista.

O mito constitui a realidade, ainda que seja constituído a partir de experiências humanas nessa mesma realidade. O jogo recursivo instaura-se, e a consciência humana aliena-se no interior do mito engendrado. Não há como superar os mitos, porque os homens caminham sobre alpondras noológicas, saltando entre os buracos do real. À consciência autônoma moderna importa conscientizar-se do mito em que está mergulhada, não para tornar respeitável e “racional” sua atitude, mas para arrancar do jogo as possibilidades de manipulação acrítica.

O mito de Tillich é Jesus Cristo. O das demais religiões tem suas cristalizações históricas próprias. Cada qual, tomado em sua própria reivindicação normativo-traditiva, constitui alienação da consciência que os experimenta sem a noção de que se trate de mito. A consciência de mito não os dissolve, não os legitima, não os moderniza. Ela promove a libertação autônoma do jogo heterônomo da religião política. A meu juízo, e controlando a pena para que não vaze mais nanquim do que o necessário, somente aí o “sagrado” pode voltar a ser o que é: qualquer coisa de inefável. E, se Morin o pôde dizer, também eu digo: Inefável.

[O leitor atento perceberá que nessas duas últimas linhas, talvez três, flutua meu espírito teológico. Eu o confessaria como um olhar envergonhado na direção do céu de chumbo, uma auto-repreensão crítica pelo gesto abusado, uma consciência da inalienável solidão humana, inexorável solidão humana, e uma saudade mítica e mística de fundo. Terminado o momento nostálgico, a percepção imaterializável – nem mesmo por meio da estética! (Os poetas se pretendem os substitutos dos oráculos, mas, ah, cantam apenas nosso vazio e dor de intestinos) –, a experiência hierofânica, por assim dizer, o ato falho da consciência, eu diria, meu olhar volta-se pragmaticamente para a “vida”, consciente dos jogos míticos encenados, necessariamente encenados, e assumidos como tal. Sempre alerta, jamais esquecer o ditado de uma outra tradição religiosa, aquele com quem Tillich foi, quem sabe?, dialogar – “se achares o Buda, mata-o”. Talvez sejamos como as baleias, mergulhadas nos abismos, e eventualmente subindo à superfície para respirar. Mas é quando elas respiram, que são arpoadas]

Da interpretação da tradição teológica à luz do fenômeno religioso – III

Tillich inicia o término de sua conferência. E o abre já por meio de uma tensão dupla. Menciona, elogiosamente, seu “colega muito maior”, Adolf Harnack, tributando-lhe a afirmação de que no “cristianismo” estão presentes todos os elementos da história das religiões, mas terminando por lamentar que, no final das contas, tenha acabado por limitar “sua própria teologia construtiva a uma espécie de teologia da alta burguesia individualista e moralista” (p. 114). Eu desconfiaria de que, extraindo-se da teologia de Tillich, sua insistente sobreposição do véu mítico-metafísico, não sobraria alguma coisa muito diferente daquela que ele mesmo acaba de questionar.

Seja como for, Tillich abre-se, a seguir, em sorrisos, numa referência ao seu “amigo, o Professor Eliade”. Tillich e Eliade desenvolveram seminários de história das religiões na Universidade de Chicago, a que também Eliade faz referência na Introdução. Diante da menção ao “Professor Eliade”, Tillich apresenta uma confissão pública. Mais do que isso, segundo seus próprios termos.

E em uma espécie de desculpa ou, inclusive, auto-acusação, tenho que confessar que minha própria Teologia Sistemática foi escrita antes dos ditos seminários e teve, em princípio, outro propósito, a saber, o debate apologetico contra e com o secularismo (p. 114).

Talvez não se trate tanto de um pedido de desculpas pelo fato de ter transformado sua opus magna em uma polêmica apologetica com e contra o secularismo, mas, em face do contexto em que ela é apresentada, pelo fato de ter sido apenas isso, tendo deixado de considerar as implicações – para a teologia – da história das religiões. Isso deve significar, mas é incerto, nunca saberemos, que Tillich não diminuiria sua crítica teológica dirigida contra o secularismo, mas acrescentaria à sua reflexão teológica – e, eu diria, fatalmente no mesmo diapasão apologetico – as implicações da história das religiões. Não se pode deixar de reter o fato de que o projeto d’A Religião do Espírito Concreto de Tillich pressupõe a autonomia do “Sagrado” em face da secularidade, de modo que a história das religiões deve ser incorporada aos argumentos

fundamentais desse projeto, em benefício da solidariedade cultural-universal do “Sagrado”, ao mesmo tempo que contra o secularismo, na qualidade de pretensão de autonomia humana em face do “Sagrado”. A teonomia a que Tillich está ideologicamente vinculado constitui uma espécie de supra-sumo da teologia protestante: uma sociedade piedosa (interessada em e atenta às linhas de forças do “Sagrado” cristalizadas na cultura – uso pragmático-político da pragmática estética), na qual uma pulsão místico-profética promove o discurso ético, estético e cognoscitivo – sempre “religiosos”. Trata-se de um projeto político, bem se vê, ainda que Tillich cuide de o dizer escatológico. Tillich não reconhece no Estado Democrático de Direito – a meu ver ainda inacabado, e também muito subdesenvolvido em suas propriedades civilizatórias, mas, ainda assim, uma das mais sofisticadas, delicadas e extraordinárias criações do Homo sapiens sapiens – uma emergência político-noológica que, por si só, substitui o projeto d’A Religião do Espírito Concreto. O fato de manter seu mito na dimensão escatológica apenas repete a tradição cristã e protestante do mito da peregrinação humana, resultado natural do fato de ter projetado para o além todo o valor eidético da vida. É admirável como Tillich dê voltas espetaculares, e reprise, sempre, os motivos mais caros à sua tradição teológica protestante ocidental. Não, Tillich não quer dar um passo adiante. Talvez não pudesse. Porque, afinal, o “Sagrado” quer a seus pés, escravizados, sempre, seus fiéis mais dedicados. No fundo, malgrado viver mais de mil anos depois do arquiteto d’A Cidade de Deus, Agostinho, que, por sua vez, consta ter roubado, num momento de distração dele, as plantas baixas d’A República, de Platão, Tillich é um teólogo à altura deles – e, se não chega a ser um arquiteto, porque, a rigor, parece lhe bastar A Cidade de Deus, comporta-se como um Estadista dessa Cidade. Já tem esboçado a sua Constituição – A Religião do Espírito Concreto.

Eu advertiria à comunidade dos teólogos que a nossa época não é uma época para guetos e projetos provincianos, muito menos para projetos universalistas, ideologicamente unilaterais. Os portais da planetarização humana já se põem sobre os nossos ombros, e já entramos nessa era que, em termos etnológicos, paleontológicos, antropológicos, une, em espiral, o começo milenar da peregrinação planetária da espécie humana, que, agora, tendo se dispersado em redes autônomas,

se reencontra, sem nunca ter estado antes assim tão próxima. Talvez as mitologias de peregrinação, presentes nas religiões, derivem dessa jornada histórico-genética da espécie, desde, assevera-se, a nossa casa primitiva, nas savanas da África. Milênios de caminhada em direção a um lugar. Mas não há mais lugar. Vivemos todos sob uma esfera – a mesma esfera. Chegamos a esse lugar. Cobrimos o planeta com nossos filhos e filhas, e, agora, ou reinventamos nossos mitos, não mais mitos de peregrinação, mas mitos de chegada ao lar, ou corremos o risco de promover uma esquizofrenia teológica planetária. Porque os mitos sempre serviram de véu para o real. Nosso real, agora, é a casa – a Terra-Pátria, que ainda não sentimos, ainda não vemos, da qual ainda não nos demos conta, mas na qual já chegamos, cansados, de uma longa e difícil jornada. É imperioso um mito planetário – e uma teologia pós-metafísica pode, ao lado de todas as demais expressões político-heurístico-estéticas da família, contribuir para tanto.

Retorno, contudo, ao projeto de Tillich d'A Religião do Espírito Concreto. Depois de descrever brevemente o método teológico da teologia da revelação, próprio das grandes religiões, confronta-o com uma ainda mais breve descrição do, mais raro, método da teologia natural – Bultmann também detestava uma tal possibilidade. Ao protestante de modo geral, mal resolvido em termos de fundamentos políticos da sociedade política em que se constitui a igreja abstrativo-teológica, apavora uma perda de controle noológico da graça, porque, se ela jorra pelas estradas, os pedintes da graça tornam-se agricultores de sua própria salvação, e isso põe a risco as catedrais da fé.

Tillich, então, pode avançar para o que realmente lhe interessa, e apresentar os cinco passos para o método da história das religiões. Primeiro, colhe-se e utiliza-se o material da tradição como uma “experiência existencial”, que o historiador deve “analisar”, e para o que é demandado um “isolamento necessário para lograr uma perspectiva de toda realidade”. Segundo, por meio da utilização da metodologia naturalista de análise da mente e da realidade, aplicada ao material recolhido durante o primeiro passo, “demonstra[-se] onde se encontra o elemento religioso dentro do plano da experiência humana”. Terceiro passo, elabora-se uma fenomenologia da religião, desdobrada em capítulos como “símbolos, ritos, idéias e diversas atividades”. Quarto

passo, relacionam-se entre si os diversos aspectos religiosos e culturais identificados através das análises anteriores, “sua conexão, suas diferenças, suas contradições”. Quinto passo, de posse “dos conceitos reinterpretados”, insere-lhes dentro do marco da dinâmica da história religiosa e secular e, em especial, no marco de nossa atual situação religiosa e cultural.

Segundo Tillich, comparativamente aos dois anteriores, o método possui duas vantagens. Primeiro, permitiria a apreensão dos símbolos religiosos em seu contexto gerativo, que lhes co-determina o sentido, a partir do qual eles podem ser reintroduzidos no contexto da consciência religiosa atual. E, além disso,

a segunda consequência positiva deste método consiste em que podemos usar o simbolismo religioso como expressão da doutrina acerca do homem, como uma linguagem antropológica, não no sentido empírico do termo, mas no da doutrina acerca do homem, o homem em sua verdadeira natureza (p. 117, grifo meu).

“O homem em sua verdadeira natureza”. A meu ver, isso encerra a discussão. Para Tillich, existe uma “verdadeira natureza” do homem. Para Tillich, a teologia (ele postula o projeto d’A Religião do Espírito Concreto), utilizando-se – sob que critérios? – do “método da história das religiões” pode chegar a apresentar uma adequada “doutrina acerca do homem”. E não uma abordagem (também) estritamente antropológica – e como não? –, mas uma teologia em linguagem antropológica. Tillich perdeu completamente a perspectiva do papel da teologia numa sociedade emancipada e em emancipação. Não percebe, mesmo agora, em plena maturidade, que uma compreensão acerca do homem não é tarefa para uma visada ideológica. Esqueceu-se de que não há, desde o século XIX – salvo nas províncias teológicas ou filosófico-ideológicas, de recorte político-institucional –, uma eidética humana. Desde Nietzsche se sabe que o homem é ponte, e não meta. Mas Tillich não leu Assim Falou Zaratustra, ou, de resto, não leu Ilya Prigogine, nem inteirou-se dos desenvolvimentos da etnologia, da paleontologia, da genética, da antropologia, da história, da sociologia, da psicologia,

da biologia, das neurociências, todas, historicamente paralelas à sua própria provincialização teológica.

Ora, caso a teologia esteja mesmo interessada numa doutrina acerca do homem, deverá articular-se com uma enorme quantidade de visadas transdisciplinares, nenhuma das quais com poder de determinação unilateral de uma “natureza” humana. Deverá assumir uma atitude heurístico-pragmática consciente e metodológica, e isso segundo as regras da comunidade das “ciências do homem”. Deverá ouvir com muita humildade. Toda a humildade. Nenhuma mitologia nostálgica poderá substituir o trabalho heurístico de campo. Nenhuma utopia cristã poderá reassumir o controle da cultura. Nem mesmo as bem intencionadas. Nem mesmo como véu poético. Poesia é experiência subjetiva, incomunicável, e um suposto véu poético – cosmovisão – constitui uso político da estética.

Uma teologia pós-metafísica, antes de tudo, quando pretender falar sobre o homem, e até quando o fizer por meio da leitura de seus registros escriturístico-traditivos, o fará por meio das afirmações razoáveis do consenso da comunidade das “ciências do homem”. Não se pronunciará mais como que do púlpito. Uma coisa que a teologia pós-metafísica não fará é pregar. Antes, estará convertida a uma incontida curiosidade heurístico-infantil, tomada de excitações e pruridos próprios daqueles que acabam de aprender que pouco ou nada sabem, mas querem tudo aprender, se o podem.

O fato de que Tillich pressuponha uma doutrina do homem em linguagem antropológica, mas não seriamente antropológica, mas “teologicamente antropológica” revela o significado d’A Religião do Espírito Concreto – uma saudade medieval, saudade de dizer, saudade de poder dizer, saudade de ter poder para dizer. Não, Tillich, não temos poder algum para dizer. Não no Estado Democrático de Direito. Quando tínhamos poder de dizer, tínhamos porque o construímos, politicamente, totalitariamente. Nunca mais. O Ocidente nos tomou o poder de poder dizer com poder, e, sejamos gratos, afinal, ao menos, nos deixaram brincar de teologia. Talvez tenha chegado o momento, dois séculos depois do nosso destronamento iconoclástico civilizatório, de chegarmos a descobrir o que nos cabe dizer à sociedade contemporânea, como parte dela, parte crítica, que seja, mas não como cripto-representantes

de uma classe angelical, teologicamente antropológica, dissimulados na figura de homens e mulheres, mas, no fundo, no fundo, apenas olhos e ouvidos e bocas de “Deus”.

Somos homens, Tillich. É só o que somos. E mulheres. Nada, absolutamente nada além de homens e mulheres. E que nos baste esse peso, essa glória, essa maldição.

Considerações finais

Paul Tillich faria 121 anos hoje. Nasceu em 20 de agosto de 1886. Mas faleceu no ano que eu nasci. Se Mircea Eliade considera simbólico que a última conferência de Tillich antes de sua morte, a 22 de outubro de 1965, tivesse discorrido sobre seu tema predileto, história das religiões, eu considero também muito, muito simbólico, que eu tenha escrito o presente ensaio hoje. Bem, comecei ontem. Devo revisar amanhã. Mas penso que 20 de agosto fica uma data simpática para o término deste ensaio.

Para mim, Paul Tillich é o último teólogo ontológico. Depois dele, deve vir a teologia pós-metafísica. “Deve”, aí, não significa “há a possibilidade de que venha”, mas “tem necessariamente de vir”. É bem provável que algum outro teólogo de grande vulto continue a caminhada resignadamente metafísica de Tillich, mas esse será, apenas, sombra do teólogo da correlação – melhor seria dizer, da cooptação da cultura, tanto quanto no seu núcleo clássico e filosófico, o próprio Tillich não passe de uma sombra de Barth, e Barth, de Lutero, e Lutero, de Agostinho, e Agostinho, de Paulo, e Paulo, de Platão. Lá, A República. Cá, uma coerentemente evangélico-protestante Religião do Espírito Concreto. Nem aí há corpo real, só ansiedade pelo fim.

Eu confesso que gostaria que Tillich tivesse dado o passo. Não deu. Pediu desculpas por sua Teologia Sistemática, pelo fato de ela ter-se concentrado exclusivamente na polêmica apologética com e contra a secularização ocidental. Pensei, por um momento, que se tratasse de uma retratação. Não, não era. Tillich não pedia desculpas pelo que fez. Pediu desculpas pelo que não fez.

O que ele não fez, confessa, foi ter, desde o início, cooptado, para dentro da apologética sistemática, o método da história das religiões.

Mas agora ela fará isso. Ainda há tempo. Não, não havia mais tempo. Dez dias depois, seu tempo terminaria, definitivamente.

Tillich enfrentou como pôde a secularização – contra ela e com ela. Com ela, para trazê-la para dentro da sua perspectiva teológica, aproveitando-se dos termos circulantes. Custou-lhe a censura, mesmo o ódio, de evangélicos e protestantes cujo assento cuida-se mais próximo do Trono do que o assento que Tillich cuidava poder ocupar – ossos do ofício metafísico. Contra ela, por causa de sua reivindicação de autonomia face ao “Sagrado”, que, para Tillich, consiste numa forma licenciada para uma referência velado-analógica a Deus, custou-lhe o anacronismo epistemológico, a incompletude epistemológica; a urgência de ganhar o mundo roubou-lhe o tempo de aperfeiçoar suas ferramentas heurístico-culturais, e o forçou a pensar como se no século XVIII, antes de um certo dia do século XVIII. É civilizado, contudo, falar “Sagrado”, talvez até mais maleável, do ponto de vista da apologia contra a secularização. Mas se trata de “Deus” mesmo, o leitor não se deixe enganar.

Tillich ainda defende uma teologia metafísica, e o “ainda” só faz sentido à luz de minha expectativa de que, talvez, quem sabe?, Tillich fosse romper a bolha. Enganei-me redondamente. O que o teólogo que aprova e aceita seriamente o tema de sua conferência deve estar disposto a conceder é a procedência eidética às religiões, porque assim, constituindo-se uma rede abstrativo-ideal de religiões, elas convertem-se em “idéia”, e promovem a possibilidade de legitimação ideológica do próprio “cristianismo”. Não se trata de reduzir o “cristianismo” à condição das religiões, mas de conceder alguma coisa do status religioso do “cristianismo” a elas, para, assim, poder aplicar ao “cristianismo” as estruturas de aproximação ao “sagrado”, próprias da fenomenologia da religião. Sim, a teologia operará as ferramentas, e, num movimento apologético de ânimo redobrado, cooptar e enfrentar quer o secularismo, quer as religiões arcaicas e orientais.

A operação teológica de Tillich é a desmaterialização do protestantismo concreto – afinal, boa parte dele, segundo afirma, não passa de clubes sociais – no projeto renovado de uma Igreja Espiritual, não, minto, de uma Religião do Espírito Concreto, em que a “lei” de Deus” – teonomia – esteja encarnada concretamente em todas as estruturas de

uma Nova Jerusalém escatológica. Platão tinha ambições mais concretas e politicamente descaradas. Agostinho só podia falar de religião e política ao mesmo tempo, e uma Cidade de Deus, a seu modo, constitui uma existência teônoma, que, não se conte, mas, desde Platão, consiste, sempre, no postulado de uma classe filosófico-sacramental, por meio de quem a “teonomia” se expressa. Tillich ressentia-se de um déficit sacramental. Sua saída é sonhar com uma utopia mitológica da universalização teonômica da Religião do Espírito Concreto. Ele, justamente ele, que acabara de referir-se ao amigo, Professor Eliade, de quem deve ter aprendido que a universalização do “sagrado” coincide com a absorção do “sagrado” pelas estruturas seculares, porque onde tudo é “sagrado”, nada é “sagrado”. A estratégia recorda a de certa tradição oriental, segundo a qual os homens devem desprender-se a tal ponto da vida que, finalmente, não se lhes dê o sofrimento, porque aquilo a que você não se apegar, não lhe causa dor. Sim, é verdade. O preço? Aniquilar, também, o prazer. A Religião do Espírito Concreto de Tillich tem, para mim, a cara concreta do Estado Democrático de Direito. Basta que seja descascada de sua mitologia pietista e metafísica, e a nostalgia medieval de Tillich desnuda-se na forma política do Estado Democrático de Direito.

Quando Paul Tillich foi acusado de provincialismo por seu amigo de Harvard, talvez Tillich tenha interpretado a crítica como uma insuficiência epistemológica geopolítica. Por que deixara, por Deus do céu, de fora, as religiões? Por que não as incorporara à sua opus magna? Submetera aos pés de Cristo a secularidade e a sacralidade cristã, ambas, piedosas protestantes germânico-estadonidenses. Por que não impusera o mesmo às religiões? Ah, como deve ter sido pesado o seu remorso, grande, a sua culpa. Tão grande que se desculpa, e, consoante uma boa mente teológica protestante, mesmo depois disso, se auto-acusa, pelo fato de ter sido insuficientemente corajoso, audacioso. Podia ter ganho para a fé não apenas a sacralidade titubeante do “cristianismo” moderno, e, com ela, a secularidade emancipada, mas, além de ambas, o conjunto teórico-filosófico do universo neoplatônico em que consiste o ser das religiões. Permitir ao “Sagrado” emergir desde elas, e, emergindo aí e daí, articulá-lo como o “Sagrado” – único, afinal, e, como não?, cristão, desde sempre. Ora, e como não, se até o próprio mago do ateísmo, meu

admirável e admirado José Saramago, num rasgo retórico de cansaço, num artigo imediatamente posterior ao ataque às Torres Gêmeas, dirigindo-se homileticamente aos religiosos do mundo, argumenta: “se há Deus, há só um Deus” [20] . Ah, Tillich, se um ateu confesso pode racionalizar assim, quanto mais um crente, engajado no serviço de fazer brilhar a luz de Deus sobre o conjunto dos homens.

Quanto a mim, penso que o provincianismo de Paul Tillich é de resto, salvo ignorância de minha parte, o da teologia do século XX, encabeçada por Karl Barth, teologicamente reacionário em todos os aspectos, ombreada por Rudolf Bultmann, capaz de converter história e mitologia em pó de palavras, só para dormir em paz, à noite. Hans Küng tentou uma teologia histórico-crítica. Pretendeu que ela fosse a única a estar na Universidade. Não conheço repercussões, lamentavelmente. Suspeito que essa teologia possa, a depender da real intenção de seu postulante, adentrar o novo século, o novo milênio, como filha dos dias. Roma publicou um texto controvertido, mais revolucionário, em termos bíblico-metodológicos, do que qualquer princípio histórico protestante: *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, de 1993. Ali se afirma rigorosamente o que Hans Küng afirmara em seu *Teologia a Caminho*: a teologia tem de ser exegética, e histórico-crítica [21] . Mas Bento XVI acaba de dar sinais de que não será levada a sério a ousadia. Ao menos os protestantes poderão dizer que, sendo assim, então, doravante, os católicos não mais poderão contra-argumentar os seus críticos biblistas protestantes com o argumento de que, pelo menos, não são hipócritas. O tempo o dirá. Depois de *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, só resta a Roma seguir o que escreveu – e as consequências são, inevitavelmente, uma teologia pós-metafísica – e como eu a espero, como quem espera a aurora – ou re-encenarão a longa travessia evangélico-protestante de meio milênio de um livre-exame das escrituras jamais levado eclesiasticamente a sério, posto que controlado por uma teologia alegórica, cristológica, metafísica e ontológica desde a entrada. Numa palavra: Tradição. Nicéia.

E Tillich desperdiçou sua última chance. Não pode ser mais culpado por isso do que todos os teólogos cristãos, que, conquanto defendam o livre-exame das Escrituras, na prática fomentam uma teologia metafísica nicênica que é muito pouco respeitável, do ponto de vista

histórico-crítico. A cristologia reina sobre a exegese. A teologia, sobre a Bíblia. A tradição, sobre as Escrituras. Tradição por tradição, que seja. Teologia bíblica histórico-crítica? Nem com muito boa vontade. E, contudo, em pleno portal do século XXI, é Nicéia e Constantino quem dão as cartas.

Enquanto teólogo, anseio pelo dia em que a teologia se construa depois de “aprovar” e “aceitar” seriamente a história das religiões, não para cooptar a fenomenologia da religião de forma provinciana. Depois de “aprovar” e “aceitar” seriamente a leitura dos clássicos românticos do século XIX – Kant (basta o primeiro, que o segundo teve enxaquecas político-metafísicas demais com o clero), Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche – e suas sombras, as Ciências Humanas, desenvolvidas no século XX, e em desenvolvimento complexo recentemente. E não para aprender a como refutá-los. Mas para criticar-se a si mesma, e reconhecer que sua metafísica constitutiva é vício cultural e mito político. Como mamíferos, aprendemos a assimilar jeitos e modos traditivo-culturais, os quais encerram séculos de adaptação ao ecossistema. O que, convenhamos, nos leva a economizar muito, muito tempo. O que, obviamente, é muito bom. Como mamíferos, entretanto, e mamíferos humanos, conscientes, aprendemos, ah, sim, aprendemos, a desenvolver novos métodos de adaptação, mais eficientes, às vezes mais “humanos”, a criar novas culturas, novas formas de jogar o jogo da vida. Passou da hora. O século XXI não esperou por nós. Ficamos para trás, teólogos. Amamentamo-nos no colo morno da mamãe Idade Média. Mas a puberdade explode em nós hormônios de sair de casa, e de constituir família.

Mas nunca é tarde, nunca é absolutamente tarde, enquanto estamos vivos.

Tillich se foi. Ficamos nós. Há duas longas estradas pela nossa frente possíveis. Eu tomo aquela escura, aquela que não sei aonde vai dar, aquela que assusta pelo desconhecido, aquela que amedronta pela solidão. Protejo-me do frio. Olho de lado. Sim, Bel está aqui. Tudo está bem. O que me faz recordar de antigas palavras, já empoeiradas de uma metafísica mística. Eu as tomo, sacudo o pergaminho, e espalha-se o pó do tempo. As palavras que restam, leio-as nesse novo caminho escuro:

Para chegares ao que não sabes, hás de ir por onde não sabes.
Para vires ao que não possuis, hás de ir por onde não possuis.
Para chegares ao que não és, hás de ir por onde não és.
Ser-me-á perdoada a heresia pós-metafísica? Mas ela dança em mim
uma dança de amanhã.

Osvaldo Luiz Ribeiro é graduado, mestre (livre) e doutorando em teologia (Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Faculdade Teológica Batista do Paraná e PUC-Rio). Teólogo-biblista histórico-crítico e histórico-social. Casado, dois filhos. 42 anos. Página de trabalho: www.ouviroevento.pro.br.

NOTAS

[1] Este artigo é uma discussão com o texto de Paul TILLICH, La significación de la historia de las religiones para el teólogo sistemático. Em: Paul TILLICH, El Futuro de las Religiones. Con una introducción de Mircea Eliade. Trad. de Ricardo Marcelo Iauck. Buenos Aires: La Aurora, 1976 (1966, Hannah Tillich), p. 93-118.

[2] Faustino TEIXEIRA, O Lugar da Teologia na(s) Ciência(s) da Religião, em Faustino TEIXEIRA (org), A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil – afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 297-346.

[3] Cf. Aforismos 103, 104, 105, 127, 129 e 148, em F. NIETZSCHE, A Gaia Ciência. 5 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.

[4] Para uma introdução história ao termo, no século XX, cf. a seção Carta da Transdisciplinaridade, disponível em: www.ouviroevento.pro.br/.

[5] “Cada mente é dotada também de potencial de mentira para si próprio (self deception), que é fonte permanente de erros e de ilusões” (cf. Edgar MORIN, Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro. 9 ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2004) – e isso, igualmente a minha e a de Morin.

[6] Cf. Mircea ELIADE, Tratado de História das Religiões. Lisboa: Cosmos, 1990.

[7] A não-articulação dos temas da “fé” (dogmas, doutrinas, “esperanças”) na conta de “mito” assume as feições da “alienação”, desde que

a religião os experimente sem a necessária noção de mito. Os temas de fé são, sim, constitutivos da vida humana, mas, desde quando desconhecem-se como tal, promovem a alienação do sujeito que os articula.

[8] Para O Método, cf. Edgar MORIN, O Método. Porto Alegre: Sulinas. VI volumes. Para Os Sete Saberes, cf. nota 4.

[9] O artigo de Frank Usarski: Frank USARSKI, Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave, REVER, São Paulo, n. 4, 2004 (http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/t_usarski.htm). Minha resenha crítica, que Usarski avaliou muito negativamente: www.ouvi-roevento.pro.br.

[10] Marcel DETIENNE, A Invenção da Mitologia. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: UnB, 1998.

[11] Cf. a Tese 3 das Teses sobre Feuerbach, de Marx, em Georges LABICA, As ‘Teses sobre Feuerbach’, de Karl Marx. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. “(...) se esquece de que as circunstâncias são mudadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. É por isso que ela deve dividir a sociedade em duas partes – das quais uma é elevada acima dela” (p. 31-32).

[12] Richard POPKIN, História do ceticismo de Erasmo a Spinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

[13] Cf. Karl MARX, Critique de la philosophie du droit de Hegel - Introduction, em Karl MARX e Friedrich ENGELS, Sur la Religion. Textes choisis. Traduits et annotés por G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli. Paris: Éditions Sociales, 1960. p. 41-58.

[14] “O animal doméstico, a rês gregária, a enferma besta de carga – o cristão...” (cf. F. NIETZSCHE, O Anticristo. Ensaio de uma crítica do cristianismo. Lisboa: Guimarães, 1988, p. 16. Cf., ainda, o Aforisma 129, em A Gaia Ciência (cf. nota 2).

[15] Johan HUIZINGA, Homo Ludens – o jogo como elemento da cultura. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. Nos termos de Huizinga, o estraga-prazer desiste do jogo, e denuncia sua indisposição. Já o trapaceiro, mantém-se jogando, ainda que burlando as “regras”. Os jogadores prefeririam os trapaceiros, porque, ao menos, o jogo continua.

[16] Refiro-me, naturalmente, a L. FEUERBACH, A Essência do Cristianismo. 2 ed. Campinas: Papirus, 1997.

- [17] Edgar MORIN, La Relación Ántropo-bio-cósmica, Gazeta de Antropología, n. 11, 1995, disponible em http://www.ugr.es/~pwlac/G11_01Edgar_Morin.html.
- [18] John DOURLEY, Substância Católica e Princípio Protestante: Tillich e o diálogo religioso, Correlatio, 1, 2002.
- [19] Karl-Josef KUSCHEL, Os escritores e as escrituras. São Paulo: Loyola, 1995.
- [20] José SARAMAGO, O Fator Deus, Folha On-line, 19/09/2001, disponível em 20/08/2007 no endereço <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u29519.shtml>.
- [21] Cf. Osvaldo Luiz RIBEIRO, 500 Anos em 50. Exegese e teologia histórico-críticas. Fragmentos de Cultura, Goiânia, nov/dez, p. 1507-1521, 2004. Disponível em minha página de trabalho: www.ouviroe-vento.pro.br.